En clave de mujer...

Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

La Mujer en los orígenes del cristianismo

Isabel Gómez-Acebo • Esperanza Bautista
Mar Marcos • Amparo Pedregal • Juana Torres
Fernando Rivas • Bahira M. Abdulatif

Desclée De Brouwer

La mujer en los orígenes del cristianismo

La mujer en los orígenes del cristianismo

Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

Desclée De Brouwer

Diseño de portada: EGO Comunicación.

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2005
C/ Henao, 6 - 48009 BILBAO
www.edesclee.com
info@edesclee.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1938-4
Depósito Legal: BI-168/05
Impresión: R.G.M., S.A. - Bilbao

ÍNDICE

1. Introducción 11
Isabel Gómez-Acebo

El interés por los primeros siglos 13
Pequeño sumario de todos los capítulos 15

2. El entorno socio-religioso del siglo I 21
Isabel Gómez-Acebo

La situación de las mujeres 23
Oriente y Occidente 26
Cultura y educación 30
El mundo de la magia 34
El mundo religioso 37
El culto imperial femenino 37
Los cultos familiares 40
El culto a las grandes diosas griegas 41
El culto de las mujeres romanas 45
Los cultos mistéricos 49
Las mujeres en el mundo religioso judío 54
Breve nota conclusiva 60
Bibliografía 61

3. Las Iglesias domésticas y los *collegia* romanos 65
Esperanza Bautista

Introducción 67
Las Iglesias domésticas: tradiciones religiosas y contexto social 70
Contexto social y tradiciones religiosas 71
Las Iglesias domésticas y el cambio social 75
Los *Collegia* romanos 80
Las relaciones entre el cristianismo y el Imperio romano: cuestiones políticas y cuestiones religiosas . 80
Los *collegia religionis causa* 83
La pérdida de protagonismo de la mujer 87
Esfera pública y esfera privada 87
La separación de los ministerios 89
Bibliografía 93

4. Mujer y herejía en los orígenes del Cristianismo 95
Mar Marcos

El hereje y las mujeres: un *tópos* en la polémica antiherética 97
El concepto de herejía y la formación del discurso heresiológico (Siglos I-III) 103
La herejía seduce a las mujeres 110
Mujeres en el gnosticismo 114
Figuras femeninas en los textos de Nag Hammadi ... 117
El importante papel de las mujeres en las comunidades gnósticas ¿realidad o retórica? 121
Mujeres en el montanismo 130
Conclusión 136
Bibliografía selecta 138

5. La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo 141
Amparo Pedregal

Introducción 143
Precedentes paganos 147
Formulación cristiana 148
La virilización femenina: las mártires 151
Mujeres viriles: las vírgenes y ascetas 155
Conclusiones: logros, consecuencias de la virilización .. 159
Bibliografía 164

6. El protagonismo de las primeras mártires cristianas 169
Juana Torres

Persecuciones y mártires 171
Relatos martiriales 176
Sin distinción de sexo. Abundancia de mujeres mártires 178
De un proceso de integración a uno de expulsión 183
Mujeres excepcionales 186
Consideraciones finales 204
Bibliografía 206

7. La mujer cristiana en el norte de África latina (siglo III) . 211
Fernando Rivas

Contexto histórico previo 214
Testimonios 216
Actas de los mártires escilitanos 217
Actas de Perpetua y Felicidad 217
Lenguaje afectivo y corporal 223
Mujeres viriles y piadosas 225
Intento de marginación posteriores de Perpetua y Felicidad 228
Tertuliano 230
Culpabilización mítico-teológica y estrategia del temor 235
Visión negativa del cuerpo humano y papel del vestido en esta concepción 240
Crítica al adorno de la mujer 242
Cipriano de Cartago 243
Virginidad y pobreza en las mujeres ricas 244
Formas de ser "mujeres cristianas" 251
Mujer contemplada desde un carácter fisicista 255
Conclusiones finales 257

8. La mujer en el Islam 263
Bahira M. Abdulatif

Introducción 265
Imagen y estereotipo 267
¡Islam… sinónimo de machismo! 270
El estado de la mujer en el Islam 271
Derecho fundamental: igualdad 272
Liberando a Eva 276
Derecho a la enseñanza 277
La mujer y la libre elección 279
Los deberes de la mujer 280
¿Es esta la realidad? 281
Poligamia en el Islam 281
El divorcio en el Islam 284
Conclusión general 286
Bibliografía 288

1
Introducción

Isabel Gómez-Acebo

Isabel Gómez-Acebo Duque de Estrada nació en Madrid el 24 de diciembre de 1940. Es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas donde actualmente imparte cursos de teología. Ha escrito *Dios también es madre,* San Pablo, Madrid 1994 y ha participado en varias obras colectivas de las que podríamos destacar: "Esperanza" en *10 mujeres escriben teología,* Verbo Divino, Estella 1993, "El cuerpo de la mujer y la tierra" en *Para comprender el cuerpo de la mujer,* Verbo Divino, Estella 1996, "Futuro de la mujer en el cristianismo del Siglo XXI" en Sánchez Caro, B., Méndez Fernández, B., Pérez López, S., coords., *Ser cristiano en el Siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2001, "Rasgos bíblicos de Dios Padre" en Rafael Lazcano (Ed.) *Dios, Nuestro Padre,* Centro Teológico San Agustín, Madrid 1999, "Débora y Yael" en *La Parra y la higuera. Historias y personajes de la Biblia*, AAVV, PPC, Madrid 2004. Además tiene artículos en numerosas revistas nacionales y extranjeras. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas. Dirige y participa en la colección de teología *En Clave de Mujer* editada por Desclée De Brouwer de la que ya han salido varios títulos, algunos traducidos al portugués y al italiano.

1
INTRODUCCIÓN

Isabel Gómez-Acebo

El interés por los primeros siglos

Si el interés por las primeras décadas del cristianismo ha sido determinante para todos los investigadores del Jesús histórico no lo ha sido menos para el mundo científico femenino. Se entiende, pues muchas de las trabas que se han puesto para el liderazgo de las mujeres así como los modelos de comportamiento que se nos han marcado tienen su origen en la interpretación de los textos de ese período. No olvidemos que nuestra civilización es cristiana aunque a muchos padres de Europa les cueste reconocerlo.

En lo que respecta a las mujeres han sido unos siglos vírgenes de estudios pues a los varones no les interesaba adentrarse en nuestras vidas. Se fundaban en la falta de protagonismo femenino o en la falsa idea de que al ser la religión un fenómeno cultural los dos sexos quedaban afectados de la misma manera. Ellas quedaban subsumidas en ellos. Las primeras investigadoras tampoco quisieron adentrarse en sus aguas ya que temían que su prestigio científico se

viera mermado pues a la falta de interés por los temas femeninos había que añadir su consideración de menor valía.

No ha sido hasta las últimas décadas del siglo pasado que se ha cambiado la tendencia y hoy nos encontramos con una auténtica riada de trabajos en los que el tema mujer es protagonista. Trabajos desde diversos ángulos pues la escora de la historia del cristianismo hacia la teología ha hecho agua y se tienen en consideración otras ciencias como la sociología, antropología, historia, arqueología, ciencias que han aportado datos en lo que respecta a la vida de las mujeres. Especialmente fructífero ha sido todo lo que ha quedado grabado en la piedra ya que resulta más difícil de negar o de alterar su sentido.

Con todo hay que admitir que el camino no ha sido fácil por la escasez de las fuentes. Los textos escritos suelen tener como autores a varones que omiten la vida de las mujeres. Y cuando las obras tenían referentes femeninos fueron sometidas con frecuencia a un tratamiento patriarcal que en muchos casos consiguió tergiversar los originales. Unas veces se omitían acciones por considerarlas no normativas y escandalosas mientras que en otros casos se alteraban las referencias para conformarlas al patrón de una supuesta buena conducta. La falta de objetividad es meridiana y abundan ejemplos. Uno de los más explícitos hace referencia a Junia. Una mujer a la que Pablo tilda de apóstol en la epístola a los Romanos y que convirtieron en varón al decidir que su nombre era un diminutivo de Junianus. Algo sorprendente ya que era un nombre femenino muy corriente en estos momentos. La conclusión es obvia: no hay historia objetiva y menos en lo que se refiere a las mujeres donde las ideas preconcebidas sobre nuestra inferioridad han marcado todas las exégesis.

A pesar de las críticas, de las minusvalorizaciones y de las dificultades muchas mujeres no han cejado en su empeño y han ido creando una serie de estudios que ofrecen imágenes fragmentadas que a la manera de un gran puzzle van formando un cuadro cuyo resultado final desconocemos. Y esto porque se ha roto la concepción de

un cristianismo unitario defendida durante siglos cuando la unidad se consideraba mejor que la diversidad. Hoy sabemos que la historia siguió cursos dispares. Que el radicalismo galileo fue perdiendo fuerza, que el judaísmo no fue sólo el rabínico, que hubo transformaciones que sobrevivieron en unos sitios pero que desaparecieron en otros. Que incluso, a veces, los cambios se hicieron tan radicales que se separaron sus defensores de la religión cristiana que les vió nacer.

Todos estos fenómenos se llevaron a cabo en el mundo del Imperio Romano que compartía una civilización mediterránea que abarcaba a todos los países que bañaban sus aguas. Fue allí donde nació y se extendió nuestro credo pasando de una religión minoritaria a convertirse en la religión oficial en menos de 4 siglos de existencia. Una civilización que no nos es ajena pues sus claves han permanecido vivas hasta bien entrada la revolución industrial. Para comprenderlas hay que tener presente una serie de conceptos como público/privado; honor/vergüenza; patrón/cliente... pues tuvieron una importancia capital en la comprensión de lo que suponían la condición femenina, la sexualidad, el pecado y la autoridad de nuestro sexo.

Este libro quiere ofrecer algunos estudios puntuales que enriquezcan la época. Estudios llevados a cabo por personas españolas que llevan tiempo en estas lides. No se circunscriben al primer siglo de nuestra era sino que cubren hasta el siglo IV. La razón es obvia y no otra que el cambio abismal que supone pasar de un credo perseguido a ser la religión oficial del imperio. Un cambio también radical para las mujeres pues se acentuó la patriarcalización del cristianismo con el consiguiente descenso de nuestro ya mermado protagonismo.

Pequeño sumario de todos los capítulos

El primer capítulo que corre a mi cargo pretende situarnos en el mundo donde va a crecer el cristianismo. Una visión sucinta y panorámica de la vida de las mujeres en las dos grandes partes del

Imperio romano en las que se aprecia que los comienzos de nuestra era concuerdan con una mayor libertad para nuestro sexo. Estos nuevos vientos permitieron un protagonismo desconocido hasta entonces en el mundo económico y social pudiendo las mujeres disponer de su vida, involucrarse en negocios y convertirse en benefactoras de la sociedad.

En el mundo religioso, que es el que más nos interesa, también se aprecian signos de un pequeño liderazgo femenino que se simboliza en las Vestales. Pero son los nuevos cultos mistéricos importados de Oriente donde las mujeres encontraron un nicho espiritual que colmaba sus aspiraciones y protagonismo. Unos cultos que para muchos fueron el caldo de cultivo donde se desarrolló el cristianismo. En lo que respecta al judaísmo sorprende realizar que había numerosas colonias judías que en plena interacción con el mundo greco romano admitían mujeres como líderes de sus comunidades. El pensamiento monolítico de los rabinos no llegaba a todas las sinagogas del Imperio con lo que muchas anduvieron por libre.

¿Iba el cristianismo a impulsar este pequeño liderazgo femenino? ¿Se iba a dejar influenciar por las voces conservadoras del Imperio que añoraban los viejos tiempos? El resto de los capítulos del libro recogen temas concretos en los que se puede apreciar la respuesta cristiana.

Empezamos por las pequeñas iglesias domésticas pues nos consta que las mujeres formaban parte de su núcleo constitutivo y donde llegaron a alcanzar puestos relevantes. Esperanza Bautista, que ya tiene un libro sobre estos años[1], pretende demostrar la relación que hubo entre estas pequeñas comunidades y los *collegia* romanos en cuanto formas de estructura. Consciente o inconscientemente los cristianos adoptaron un modelo organizativo comprensible para

1. Bautista, Esperanza, *La mujer en la Iglesia primitiva*, EVD, Estella 1993. Para este período se puede consultar otro capítulo que aparece en esta colección "Las apóstoles y sus hechos" de Mercedes Navarro en I. Gómez-Acebo, *Relectura de Lucas*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998.

sus contemporáneos y que servía de puente entre el joven credo y la sociedad. Un modelo que no era ajeno a los valores cristianos pues se basaba en la solidaridad de sus miembros y en la asistencia recíproca.

Pero a pesar de la acomodación de las iglesias domésticas a los *collegia* éstas fueron desapareciendo, poco a poco. La Iglesia institución que nació asumió el derecho de propiedad de los nuevos lugares de culto a la vez que sus responsabilidades. Un proceso que fue en perjuicio de los laicos que fueron cediendo su protagonismo al estamento ordenado. Ni que decir tiene que las mujeres al ser laicas y supuestamente inferiores a los varones se llevaron la peor parte. Con todo es interesante saber que hubo en los inicios otras formas más fraternas e igualitarias pues permite soñar.

La relación de las herejías con el mundo de las mujeres corre a cargo de Mar Marcos que ya ha publicado diversos trabajos sobre estos temas[2]. La autora plantea el hecho de que la definición de heterodoxia en estos momentos puede estar más relacionada con el comportamiento que con las desviaciones doctrinales. Es la conducta inmoral la que da fe de la perversión de la doctrina. En lo que respecta a las mujeres, los herejes se dice que se aprovechan de nuestra presunta debilidad e ignorancia intelectual para atraernos en sus redes. Sus intenciones no se limitan a ganar adeptos para su causa sino que pretenden conseguir apoyo económico y favores sexuales. Un tema recurrente siempre que aparecen mujeres por medio.

Muchas comunidades mantuvieron el protagonismo femenino de los inicios por lo que eran mal vistas en su entorno. En la medida que la Iglesia se fue institucionalizando pretendió ganar en respetabilidad y para ello declaró herejes a muchas iglesias que permitían el profetismo femenino a la vez que un cierto protagonismo en las celebraciones litúrgicas. El tópico se magnifica hasta tal punto que

2. Se pueden ver en la bibliografía que ofrece la autora al final de su trabajo.

un hombre de las dotes de Jerónimo era capaz de identificar a los herejes sólo por el hecho de su familiaridad con las mujeres. Lo que nos lleva a preguntarnos sobre la verdad de la herejía máxime en un momento histórico en el que conviven muchas vivencias diversas de cristianismo.

Uno de los temas más curiosos en cuanto a la valoración de las mujeres supone declararlas viriles cuando renuncian a las funciones propias de nuestro sexo como son la gestación y maternidad. Su desarrollo está a cargo de Amparo Pedregal que nos lleva desde los relatos de las pasiones de las mártires, a partir del s.II hasta los tratados de la virginidad generalizados en el s IV, o los relatos hagiográficos sobre las primeras ascetas del desierto. En todas estas narraciones aparece el elogio de estas mujeres que ascendieron por la escala de las virtudes al sobreponerse totalmente a la condición que les es propia y encarnarse en su contrario que es el varón.

Esa figura de mujer viril tenía alguna ventaja pues les permitía alcanzar una paridad en la perfección con el hombre, que la sociedad pagana nunca había contemplado. Conseguían recuperar un dominio sobre sus cuerpos apartándolos del ciclo reproductivo, y sobre sus espíritus, evitando la sumisión a la *potestas* del padre o a la *manus* del marido. Pero no nos engañemos la exigencia cristiana de cuerpos femeninos que sacrifican su belleza, incluso su identidad fisiológica en aras de una perfección masculina, maneja las mismas concepciones de la mujer identificada con una carne, modelada al gusto masculino. Incluso como dice la autora todas las interdicciones de reclusión, comida, bebida o atuendo, recuperan y recrudecen aún más las normas de comportamiento que ya habían sido dictadas sobre las mujeres paganas. La metáfora se convirtió en una trampa.

Nadie ha puesto nunca en duda el número y el protagonismo de las mujeres en los relatos martiriales. Una equiparación entre ambos sexos que sólo se dio en las mismas proporciones en los grupos heréticos. Este es el tema que desarrolla Juana Torres en su capítulo preguntándose sobre los motivos que posibilitaron esta equipara-

ción femenina. Máxime cuando el proceso de recortes a las mujeres en la Iglesia ya había dados muchos pasos. Las razones fueron numerosas y entre ellas resultó decisiva la dignidad que el martirio confería a todos los que habían sido capaces de morir por su fe.

Pero lo más importante, junto a la participación, supone los papeles que desempeñaron como compañeras, maestras y líderes espirituales. El hecho de confesar su fe suponía a la vez una ruptura con los valores en los que se encasilla tradicionalmente a las mujeres pues sus actos supusieron insumisión a su familia y a las autoridades civiles. Las mártires aparecen reivindicando su libertad personal, la autoafirmación de su personalidad y la capacidad para llevar a cabo sus decisiones hasta sus últimas consecuencias. Creían que el fin estaba próximo y deseaban alcanzar la gloria lo más rápidamente posible. Poco pudieron hacer los varones de su tiempo para impedir que siguieran el camino que habían escogido.

Tras una serie de capítulos centrados en temas pasamos de la mano de Fernando Rivas a una zona geográfica. ¿Qué pasaba con las mujeres cristianas en el norte de África en el siglo III? La respuesta la conseguimos mediante un análisis de los diferentes testimonios que van apareciendo sobre las mujeres en esta época y lugar. Esos testimonios comprenden la vida de Perpetua y Felicidad, los escritos de Tertuliano, la obra de Cipriano de Cartago y algunas actas martiriales. Escritos que se centran sobre la vida de las mujeres de los estratos más altos de la sociedad.

Se repite el fenómeno de que el protagonismo femenino se centra en los relatos de martirio y que se valora sobre todo a las que se han mantenido vírgenes dando al término un fuerte acento fisicista. Esta virginidad tenía que venir acompañada por un determinado aspecto externo lo que hizo que la vida de estas mujeres fuera especialmente controlada. Si las buenas razones no fueran suficiente convencimiento se impulsó una estrategia del temor que echó mano de la culpabilización heredada de Eva. De aquí a la relación entre sexualidad, pecado y mujer había poco trecho y se recorrió enseguida.

Como colofón hemos querido incluir un capítulo que nos hable de los orígenes de la mujer en el Islam. Cada día más musulmanes se convierten en nuestros vecinos y es necesario que conozcamos las claves de su religión y las concepciones que sobre las mujeres tiene su credo. Para ello hemos contactado con una mujer iraní que está viviendo en España, Bahira Abdulatif, musulmana creyente que busca las claves de desarrollo de una creencia que, como la nuestra, se apartó de sus orígenes más igualitarios. También, como la nuestra, sus textos fueron estudiados por varones con la consiguiente carga de androcentrismo. Nuestra autora intenta apartarse del estereotipo para adentrarse en las raíces más profundas del Islam.

Nos pasea por la diversidad de sus comunidades confesionales, por sus escuelas diversas para que seamos conscientes de las divisiones que nos impiden hablar de un Islam único. Luego nos invita a conocer los versículos del Corán, del Hadiz y de la Sharia que tiene relación con las mujeres. Todos los temas básicos como la igualdad, el derecho a la vida, a la enseñanza, el consentimiento para el matrimonio, los deberes en los que incurre, la poligamia van desfilando ante nuestros ojos. Su conclusión es clara la violación sistemática de los derechos básicos de la mujer se comete en nombre del Islam y de sus enseñanzas, y se ve avalada en muchos casos por las instancias religiosas, mediante unas lecturas muy estrechas, estrictas y eternamente masculinas.

Concluye haciéndose la reflexión de que la situación privilegiada de las mujeres occidentales no vino de la mano del cristianismo o de la Iglesia, sino gracias al desarrollo de las sociedades occidentales, al estado de bienestar y ante todo a la separación de la religión del poder, en definitivo, de la sociedad civil. Tiene razón.

2
El entorno socio-religioso del siglo II

Isabel Gómez-Acebo

2
EL ENTORNO SOCIO-RELIGIOSO DEL SIGLO I

Isabel Gómez-Acebo

La situación de las mujeres

COMO EN TODAS LAS ÁREAS DEL CONOCIMIENTO sabemos mucho menos de la vida de las mujeres en la Roma del siglo I que de sus compañeros masculinos. Con el inconveniente añadido de que la escasa información que nos llega suele venir por boca de varón pues se han descubierto muy pocas obras escritas por mujeres lo que nos obliga a preguntarnos por la veracidad del producto obtenido. No son infrecuentes los autores misóginos y hay la sensación de que algunos escriben sin conocimiento verdadero del mundo femenino. Con frecuencia emplean estereotipos y hacen de lo canónico lo correcto olvidando un mundo que ha sido relegado a los márgenes pero que era real. La mayoría de sus descripciones hacen referencia a las elites por lo que la ignorancia en lo que respecta a las mujeres del pueblo se acrecienta.

Esta situación de desconocimiento generalizado se ha intentado mejorar a lo largo de los últimos años. Muchas mujeres han querido

bucear en la vida de sus antepasadas para conocer sus formas de vida y en ese empeño han obtenido varios logros. El edificio del conocimiento se ha ido levantando poco a poco. Los cimientos se han apoyado en la familia considerada como la célula principal de toda civilización y en la que la mujer ha tenido un protagonismo indudable. De ahí se ha pasado al mundo económico y al estudio sobre el trabajo femenino, vital para la subsistencia de muchos hogares. El estudio de las elites y su influencia en el gobierno, tanto local como imperial; las migraciones dentro del imperio y el peso de las distintas minorías; el factor religioso, el culto a las grandes diosas y la existencia de sacerdotisas o profetisas en la religión oficial y en los cultos foráneos han sido también objeto de análisis. Éstos últimos son los de más interés para las reflexiones de este capítulo ya que el cristianismo se configuró como una más dentro de las religiones del imperio.

Uno de los filones principales de esta búsqueda se ha encontrado en el mundo de la arqueología. Ha resultado fundamental el creciente interés que han despertado las casas del pueblo frente a los palacios y los templos que fueron el centro de las excavaciones de otras épocas. La distribución de los distintos cuartos que se iban hallando y los utensilios encontrados han arrojado luz sobre las costumbres que se llevaron a cabo en esos recintos siendo los casos de Pompeya, Pérgamo y Mileto los más explícitos. Las inscripciones funerarias y las estelas honoríficas también se han mostrado muy reveladoras de un protagonismo femenino negado hasta hace bien poco por muchos historiadores. Un protagonismo que ciertamente fue extraordinario y limitado a un pequeño número de nuestro género pero que determinados pueblos consideraron posible, una posibilidad que algunas mujeres hicieron realidad.

Tanto los descubrimientos de la vida de las mujeres como los de la vida de los varones han dejado algo bien claro y es que toda la cultura mediterránea conforma un mundo dividido por el género:

las personas, los lugares, los objetos y las acciones son masculinos o femeninos[1]. Una clasificación jerarquizada pues lo respectivo al mundo del varón está siempre escaleras arriba que lo que pertenece a las mujeres. Y es dentro de este mundo tan dividido donde nace el cristianismo y donde florece ofreciendo una alternativa que por necesidad se vale de los mimbres que le ofrece el pensamiento vigente. De aquí la importancia de conocer sus claves y ver si se distancia o las asume.

Nos interesa fundamentalmente descubrir la vida de las ciudades donde sólo vive el 10% de la población lo que puede resultar una muestra insuficiente. Todo tiene su explicación y es que aunque el Imperio Romano estaba basado en una economía y población agrícola el poder residía en la urbe y sus costumbres fueron las que adoptaron los primeros cristianos. Unas costumbres que diferían de las que se practicaban en el mundo rural. Por las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles sabemos que la evangelización empezó en las ciudades y que allí se mantuvo durante muchas décadas. Una evangelización facilitada por la existencia de judíos de la diáspora en casi todas las ciudades del imperio lo que proporcionó una red de relaciones iniciales que ayudó a la expansión del nuevo credo.

Frente a la opinión, defendida durante mucho tiempo y por diversos autores, de que los primeros cristianos pertenecían a las clases más desfavorecidas de la sociedad hoy se han levantado discrepancias. El lenguaje cultivado de las cartas paulinas, las posibilidades de viajar, la reunión en casas privadas espaciosas y mil razones más hablan por sí solas de unas comunidades formadas por personas pertenecientes a distintos estratos de la sociedad. Incluso parece que muchos de los problemas que se ventilan en el epistolario de Pablo reflejan esta composición múltiple y las dificultades que conlleva su

1. Así piensa Jerome H. Neyrey, "Maid and mother in art and literature" *BTB* 20 (1990) p. 65.

integración. De aquí la necesidad que tenemos de estudiar toda la sociedad y no limitarnos a determinadas categorías[2].

Por lo que respecta al mundo femenino hay que reseñar los cambios que se introducen en los últimos años de la república que corresponden con el nacimiento de Cristo. Las mujeres empezaron a ver incrementado su acceso al mundo de lo público y a asumir funciones que previamente les habían sido negadas. Unos cambios tan acusados que fueron muy criticados por los grupos más conservadores. Una de las voces disidentes provenía de Cicerón para quién el mero hecho de que se conociera el nombre de una mujer ya era sinónimo de falta de castidad. Hablando de Verres le desprecia diciendo que "el nombre de sus mujeres se escuchaba en los labios del pueblo"[3].

Las quejas en general se fundamentaban en la idea de que se había perdido el decoro tradicional de la mujer romana tras haberse dejado influenciar por costumbres foráneas. Unas costumbres que las permitían incrementar su protagonismo en la vida pública. El papel y la suerte de las reinas egipcias, cuyo ejemplo máximo es Cleopatra, sirvieron de ejemplo y de motor para muchas mujeres de las clases más favorecidas.

Oriente y Occidente

El enorme tamaño que alcanzó el imperio romano nos obliga a dividirlo en dos partes, griega y romana, pues aunque las influencias respectivas son múltiples conservan una base original que presenta diferencias. Unas diferencias que aparecen muy marcadas en lo que se espera del comportamiento femenino.

---

2. Para el estudio de la composición de las primeras comunidades cristianas sigue vigente la obra de Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.

3. Cita en Kathleen E. Corley, *Private women, public meals. Social conflict in the synoptic tradition*, Hendrickson Publishers, Peabody 1993, p. 43.

En la Grecia antigua las mujeres no fueron ciudadanas, salvo en Esparta, lo que fue configurando una sociedad en la que lo público quedaba reservado para los varones y el mundo de la familia y de la casa, el mundo de lo privado, para las mujeres. Cuando entremos en el apartado religioso veremos como son las grandes festividades cúlticas las que les daban ocasión a las mujeres de participar en la vida social, de salir "a la calle".

Así se ha pensado durante siglos pero la regla general siempre cuenta con las excepciones que a medida que se va progresando en la investigación resultan más numerosas. Así nos encontramos con la existencia de mujeres que son propietarias de diversos bienes entre ellos tierras. Junto a la imagen novelada de Judith que en el Antiguo Testamento financia a los políticos locales con su patrimonio aparecen toda una serie de mujeres que gerencian sus bienes y entablan pleitos como sería el caso de Babata, que vive en una comunidad cercana al mar Muerto. En la isla de Thera se ha encontrado una inscripción del siglo II a. C. en la que Epicteta establece una fundación con sus fondos y determina como se han de gastar. Otra mujer de la misma época, Nicerata, presta a la ciudad de Orchomenos una suma respetable de dinero que no le es devuelta a su debido tiempo por lo que abre un pleito para recuperar lo que era suyo. Nombres de mujeres a los que se van sumando otros en la medida que se conocen más casos.

En lo que respecta al mundo del comercio un pasaje de la Mishnah nos alerta de la existencia de mujeres al frente de tiendas. Habla de refilón de "un varón que coloca a su mujer al frente de la tienda familiar"[4]. Dio Chrysostomo, un autor antiguo, liga la prosperidad de una ciudad a las posibilidades de trabajo que se les abren a las mujeres. En los comienzos de nuestra era las urbes de Asia Menor vieron incrementada su riqueza gracias a la Paz Augusta y a la mejora de las comunicaciones lo que permitió que las mujeres

4. M. Ketub 9.4.

se vieran envueltas en todo el proceso de producción, marketing y venta de los diferentes productos manufacturados en sus ciudades[5].

En la industria textil los varones y las mujeres trabajaban codo con codo aunque ellos cobraban tres veces más lo que no nos debe extrañar pues la medida se ha conservado hasta nuestros días. Hoy conocemos la existencia de asociaciones de mujeres trabajadoras conocidas como *gynaeciarii* y *linteones* cuyo oficio consistía en la fabricación de ropa de oro, plata y púrpura para el emperador y la aristocracia además de la confección de uniformes militares. Se han hallado inscripciones que hablan de mujeres que trabajaron como zapateras, carniceras, pescadoras, camareras, peluqueras... toda una lista que abarca la mayoría de los oficios. Aunque dentro de éstos la función de tejer se llevó la palma[6] .

Nombres y listas que nos demuestran que las fronteras entre lo público y lo privado no eran estancas y que si para las mujeres de clases bajas la calle era su lugar de trabajo las de la clase alta se podían pasear por el foro o acudir a los tribunales de justicia. El viejo mito del aislamiento oriental femenino había en estos momentos perdido su vigencia[7].

La posibilidad de riquezas con la anexión a Roma de las ciudades griegas se convirtió en una realidad de la que también se beneficiaron las mujeres. Sus bienes les daban la posibilidad de donar grandes cantidades de dinero a sus ciudades bien para la construcción de nuevos edificios que mejoraran el entorno urbano o bien para la celebración de cultos y fiestas oficiales. Un fenómeno que se conoce con el nombre de evergetismo. El donante en esta sociedad está considerado como el auténtico creador de la obra de arte a la que contribuye lo

5. Hay varias citas de Dio Chrysostomo en James Malcolm Arlandson, *Women, class and society in early christianity. Models from Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody 1997, p. 78.

6. Ibídem p. 88

7. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo,* Verbo Divino, Estella 2001, p. 500.

que permitió que estos mecenas fueran cubiertos de honores. El caso femenino más notable es el de Plancia Magna que a sus expensas construyó una grandiosa puerta de entrada para la ciudad de Perge[8].

En una cultura muy influenciada por el honor éste se volcaba en las benefactoras a las que adjudicaba toda clase de epítetos laudatorios a la vez que les confería la titularidad de determinados cargos. En unos casos meramente honoríficos pero en otros fueron puestos que de hecho ostentaron. Se las reconoció como madres o hijas de la ciudad, *demiourgos*, sacerdotisas de los cultos locales o imperiales... Un honor que también se centraba en homenajes públicos en los que se pronunciaban discursos de elogio, *laudationes*, e incluso aparecían sus rostros en nuevas acuñaciones de monedas[9]. En algunos casos no podemos olvidar que estos honores recaían también sobre sus maridos e hijos pero tenemos ejemplos de mujeres que no aparecen encuadradas en ninguna familia, luego se premiaban méritos logrados personalmente.

En la parte occidental del imperio dominada por la ciudad de Roma las posibilidades de las mujeres fueron mayores que en la oriental aunque las costumbres romanas se fueron copiando en todas las provincias a la vez que llegaban a la capital los aires del helenismo. Los cambios en las leyes tuvieron una influencia determinante pues se abolió la ley de las Doce Tablas promulgada en el siglo V a. C. Esta ley suponía para las mujeres el paso de la tutela del padre a la de su marido a la hora del matrimonio lo que a la postre significada una vida de perpetua subordinación a los varones de su familia. Otras leyes muy contestadas por las mujeres fueron la Oppia, que tras las bajas de varones en la II Guerra Púnica, decidió restringir el derecho de las mujeres a la herencia y la Voconia que pretendía el mismo efecto. Gracias a las protestas femeninas su vigencia fue muy efímera.

---

8. Los detalles de la obra de esta mujer en Mary Taliaferro Boatwright, "Plancia Magna of Perge: women's roles and status in roman Asia Minor" pp. 249-272 en Sarah B. Pomeroy (Ed.), *Women's history & Ancient history,* University of North Carolina Press, 1991.

9. Ibídem p. 500.

Ante el bajo índice de natalidad Augusto, unos años antes de nuestra era, decidió que las mujeres podían quedar libres de sus guardianes en la medida que aumentaran el número de hijos. Las libres debían tener al menos 3 que hubieran llegado al año de edad, una disposición gobernada por el alto índice de mortalidad infantil; para las libertas el número se elevaba a 4. Esta emancipación permitió a las mujeres manejar sus bienes y con ello encontrar intereses de todo tipo que las llevaron fuera de sus hogares.

Al igual que hicieron los varones se enrolaron en diferentes clubs, *collegia,* generalmente el mismo que sus maridos y lo más sorprendente es que, con frecuencia, fueron sus fundadoras. Mac Mullen considera que un 10% de las instituciones de este tipo las tuvieron como protectoras[10]. Las costumbres en torno a la mesa también sufrieron cambios pues en las comidas oficiales y en algunas privadas se empezó a admitir la presencia de las mujeres. Éstas se reclinaban en los mismos triclinios de sus maridos, una postura que en otros tiempos estaba reservada para las prostitutas. Unas medidas que sólo incluían a las mujeres casadas pues las jóvenes solteras no parece que gozaran de estos privilegios.

Cultura y educación

La posibilidad de educación aumentó considerablemente con la llegada del helenismo. En tierras griegas para las mujeres estaba limitada a leer, escribir y componer poesías aunque siempre hubo sus excepciones que superaron estas expectativas. Las familias acomodadas romanas no ponían más freno a la educación de las mujeres que su matrimonio. Lo malo es que éste se celebraba muy pronto, poco después de la pubertad, con lo que la diferencia de educación con los varones se acentuaba. Con todo hubo muchas mujeres que

10. Citado por Wayne A. Meeks, *The first urban christians. The social world of the Apostle Paul,* Yale University Press, New Haven 1983, p. 24. Hay traducción española *Los primeros cristianos urbanos,* Salamanca 1983.

consiguieron seguir leyendo y estudiando en una especie de educación continúa lo que promovió las críticas de Juvenal: "No hay nada más exasperante que las demandas de una mujer que nada más sentarse a comer pretende discutir de poetas y poesía comparando a Homero con Virgilio"[11]. Es un defecto que demuestra la presencia femenina en los banquetes y que sólo se le imputa a las mujeres pues nuestro autor no se queja del equivalente masculino que seguramente también existía. Los pelmazos existen en ambos sexos.

La sociedad estaba confusa y dividida entre diversas corrientes. Había pensadores tradicionales y conservadores como Plutarco que, contrario a lo que hubiera sido normal, aconsejaba que a las mujeres se las introdujera en las obras de Platón y Jenofonte a la vez que estudiaban geometría, astronomía y otras ciencias. El consejo debió de tener sus frutos pues las historias de mujeres extraordinarias que dominaban estos saberes circulaban por todo el imperio. Plutarco se felicitaba pues creía en la posibilidad de que su ejemplo pudiera empujar a otras personas por la misma senda[12].

Tampoco en este momento de cambio se pusieron de acuerdo las distintas escuelas filosóficas sobre el papel que debían tener las mujeres en la sociedad. La doctrina estoica sobre la igualdad y fraternidad entre los seres humanos sirvió para romper las barreras entre las distintas clases sociales pero no contribuyó a paliar las diferencias entre los sexos. Algo semejante a lo que pasó con las ideas de la revolución francesa. Quizás fue el poco interés por los ciudadanos del imperio para casarse y tener hijos lo que empujó al estoicismo hacia una doctrina que revalorizaba el valor de la familia y la descendencia. Esta postura acentuaba la presencia de las mujeres en el hogar lo que reducía su actuación al campo privado. El modelo ideal estoico de mujer era la madre y esposa perfecta. Con todo también dentro de

11. Juvenal 6434-56 cita en Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves. Women in classical antiquity*, Schocken Books, N. York 1975, p. 172. Hay traducción al español, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid 1987.

12. James Malcolm Arlandson, o.c., p. 49.

este movimiento hubo excepciones como Hypatia de Alejandría, ya en el siglo IV, que no solo estudió y practicó la filosofía sino que llegó a ser la cabeza de una escuela filosófica asociada a Plotino.

Un papel semejante jugó el neopitagorismo. A lo largo de este período que estamos contemplando se escribieron diversos tratados que se adscribieron a la madre de Platón, Perictione, de la que se decía había sido alumna del mismo Pitágoras. A pesar de su abultada educación y toda clase de conocimientos sus consejos a las mujeres jóvenes no se alejan de lo tradicional. Un ejemplo palpable de sus ideas lo refleja este texto: "Las mujeres deben vivir para sus maridos según la ley sin tener pensamientos propios, preservando y ocupándose de su matrimonio. Pues todo lo demás depende de esto. La mujer debe soportar lo que aguanta su marido sin importar que sea por falta de suerte, pecado o ignorancia, tanto si está enfermo, borracho o duerme con otras mujeres"[13].

La otra cara de la moneda la presentan los epicúreos y los cínicos. Sus doctrinas colocaban el énfasis en la felicidad de los individuos antes que en el bienestar de la familia o del estado lo que favorecía a las mujeres. Epicuro las admitió en su jardín y entre su círculo de seguidores y Crates, un famoso cínico, llevó a su mujer Hipparchia a todas partes. Se enorgullecía de que ella pasara más horas dedicadas a su educación que trabajando dentro del hogar. De hecho su ejemplo fue edificante ya que incluso la ciudad de Maroneia cambió su nombre por el suyo[14]. Hay una famosa frase atribuida a Antisthenes que dice: "La virtud es la misma para varones y mujeres".

El ala conservadora del imperio, una vez más, acusó a estos filósofos de viajar con prostitutas ya que estas mujeres no se confinaban al hogar. De nuevo planeaba la sombra de la inmoralidad cada vez que una mujer intentaba adentrarse en mundos tachados tradicionalmente de masculinos.

---

13. Cita en Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves.* o.c p. 135.
14. Alicia Batten, "More queries for Q: women and christian origins" *BTB* 24 (1994) 45.

Una buena formación académica dio posibilidades a las mujeres de las clases altas para intervenir en el gobierno a través de sus familiares varones. Fueron capaces de educar a sus hijos lo que aumentó su prestigio ante sus ojos, un prestigio al que también colaboró la gran unión madre-hijo varón de la cultura mediterránea. Padres ausentes e hijas que dejaban el hogar familiar por el matrimonio dejaban como único vínculo de afecto el de la madre con sus hijos. Estos factores sirvieron para que la influencia materna se hiciera realidad cuando sus retoños llegaron a tener altos cargos en la administración del imperio como el caso de Silveria, madre de Bruto, asesino de César[15]. Los hermanos entre sí también estaban ligados por lazos de afecto y admiración mutua lo que les hacía buscar su presencia y consejo. Servilia, hermana de Cato, estaba al frente del consejo familiar aconsejando a Cicerón en los momentos y en la forma en la que debía de intervenir en el senado[16].

Tampoco se puede minimizar la influencia de las esposas dentro de la familia. El caso más notable y famoso fue el de Fulvia, una mujer romana de los últimos años de la República que gracias a 3 matrimonios consecutivos con tribunos ejerce un auténtico poder político[17]. Pero su caso no es el único pues Silvia la mujer de Marco Antonio incluso mandó al ejército en los frecuentes viajes de su marido[18]. Ni que decir tiene que todas ellas para el mundo conservador se convirtieron en ejemplos negativos para nuestra estirpe criticando sus "aires masculinos" acompañados con el sempiterno calificativo de "licenciosas".

---

15. Suzanne Dixon, *The roman mother*, Routledge, Londres 1990, p. 143.

16. Cita en Karen Jo Torjesen, *When women were priests. Women's leadership in the early church and the scandal of their subordination in the rise of christianity,* Harper, San Francisco 1995, p. 124. Hay traducción española bajo el título *Cuando las mujeres fueron sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de la subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1996.

17. Dianne Delia, "Fulvia reconsidered" pp. 197-217 en Sarah B. Pomeroy, *Women's History, ancient history*, o.c.

18. J. P. D. Balson, *Roman women,* Harper & Row, N. York 1962, p. 50.

El mundo de la magia

Antes de entrar en el mundo religioso conviene hacer referencia a la magia, una actividad a medio camino entre la ciencia, la medicina y la religión. Nuestra mentalidad moderna tiene dificultad para aceptar que este mundo tan ajeno al nuestro pudiera tener prestigio y ser considerado como un arte que había que dominar. Uno de los grandes colegios sacerdotales del imperio estaba formado por los augures cuyo papel consistía en adivinar los días propicios para entablar actuaciones. El principio básico que generaba su actuación estaba basado en la creencia de que la naturaleza ofrecía premoniciones de sus actuaciones. Para sus cálculos se valían de mil métodos como los dados, el vuelo de los pájaros, sus trinos, el número de aves que circulaban... Los animales sacrificados también se utilizaban mediante el examen de sus entrañas, siendo el hígado la pieza que más interés atraía a los romanos.

Junto a los augures oficiales existían toda una serie de individuos tachados de magos y situados en los márgenes de la ley. La presunta condena social no lo fue en la realidad pues las clases más cultivadas de la sociedad le reconocían toda clase de valores y utilizaban sus servicios. Cicerón pertenecía al orden de los augures, aunque era escéptico de sus resultados, pero ese escepticismo no le privó de dedicar a la magia bastantes párrafos en una de sus cartas[19].

Para las consultas a los dioses existían lugares oficiales. El santuario de Delfos era el lugar por antonomasia en la zona griega aunque con la dominación romana, ajena a esta tradición, su influencia decayó. Junto a los sacerdotes existía la figura de la pitonisa[20] que se instalaba sobre un trípode encima de un agujero que supuestamente representaba el ombligo o centro de la tierra y por donde se comunicaba con el dios. Desde allí hacía oír su voz que recogían los sacerdotes del templo.

---

19. *Fam* 6.5.7f

20. El nombre proviene de la creencia que el santuario dedicado a la diosa de la tierra estaba defendido por una serpiente pitón.

Esta mujer tenía que ser virgen y oriunda de la ciudad de Delfos. Parece que la función de profeta va ligada a la condición femenina y especialmente a la virginidad que facilitaba la relación con la divinidad de aquí que se exigiera en otros lugares similares. Para Plutarco tenía que ser la pitia "pura de toda unión carnal y completamente aislada toda su vida de todo contacto o relación con extranjeros"[21]. No precisa de ningún otro conocimiento pues es "con alma de virgen como se llega a Dios"[22]. En los momentos de mayor apogeo del santuario fueron varias las mujeres requeridas pues no podía estar desatendido el lugar en ningún momento.

Antes de sentarse en su lugar y pronunciar los oráculos debían ayunar, someterse a baños purificadores y vestir con túnicas especiales. Ritos que se consideraba conducían a facilitar el estado de tránsito en el que debían de caer para responder a las preguntas que se les formulaban. Un trance que facilitaba su encuentro con Dios y la respuesta adecuada.

Junto a la pitonisa de Delfos aparecen otras mujeres con dotes semejantes que fueron conocidas como las sibilas. Mujeres de edad avanzada que aparecen de tiempo en tiempo con poderes adivinatorios especiales. No están adscritas a ningún lugar específico pero su vivienda suele estar en cuevas o en acantilados de difícil acceso. En momentos determinados entran en trance profetizando calamidades próximas a ocurrir pero también se prestan a responder a preguntas profiriendo oráculos. Con el tiempo se fueron recopilando sus respuestas en los Oráculos sibilinos que se mantenían bajo el templo de Júpiter en el Capitolio. Cuando éste se quemó en el 83 a. C. aparecieron nuevas colecciones que Augusto purificó colocando una nueva en el Palatino bajo el templo de Apolo y que Roma consultaba con frecuencia mediante los augures. Indicios diversos que nos indican que las mujeres eran muy bien consideradas dentro del mundo de la profecía.

---

21. Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*, 438C, 1-2.
22. Plutarco, *Sobre los oráculos de la Pitia*, 405c, 3-11.

Las mujeres tuvieron también su papel en la magia de los márgenes. Desde tiempo inmemorial sus nombres aparecen en los relatos de este tipo. Podían ser jóvenes y bellas como Circe y Medea o viejas mujeres desdentadas que han configurado el modelo. Estas mujeres actuaban mediante, los *farmaka*, compuestos a medio camino entre el veneno y la medicina con los que conseguían los deseos de las personas que las consultaban. Sus posibilidades eran muy amplias. Una de las más famosas consistía en el poder para transformar a personas en animales un motivo que reproduce Goethe en *Fausto*. Los compuestos orales que administraban eran frecuentemente acompañados por frases mágicas con las que querían convocar a los espíritus en su ayuda. Este es el caso del famoso Abracadabra que se recomendaba emplear en los casos de fiebre alta. "Escribe ABRACADABRA en un papiro y repítela frecuentemente suprimiendo cada vez una letra"[23].

Hay quienes sostienen que la asociación de bruja con mujer proviene del judaísmo ya que en el mundo judío es muy antigua y muy frecuente. En el libro del Éxodo 22, 17, un texto cercano al post exilio, se dice que las brujas no deben vivir, "a la hechicera no la dejarás con vida". Mientras que el Talmud palestinense pone en boca del rabino Simeón Yohai que "hasta las mujeres más decentes practican la brujería"[24]. Era una práctica que estaba ligada al conocimiento de las raíces y de las plantas, una medicina natural tradicionalmente en manos femeninas que era la que permitía la confección de brebajes curativos. Curiosamente los mismos textos judíos que tachan a las mujeres de brujas no reflejan el nombre de casi ninguna lo que hace pensar que es un estereotipo, sin mucho referente

23. La cita viene en el *Liber Medicinalis* de Quinto Sereno 935-940 y la recoge Hans Joseph Klauck, *The religious context of early christianity. A guide to graeco-roman religions*, T & T Clark, Londres 2003, p. 251.

24. Cita en Talilan, *Jewish women in greco-roman Palestine*, Hendrickson Publishers, Peabody 1996, pp. 221-225

real, y que nace del temor del efecto de los medicamentos en los que las mujeres se hicieron expertas[25].

El mundo religioso

La religión constituyó una de las esferas de poder a la que con mayor facilidad accedieron las mujeres y donde se encontraron con menores restricciones. Las fiestas cultuales eran muy populares pues les permitían abandonar sus casas y relacionarse con personas que no pertenecían al ámbito de su familia lo que cortaba la monotonía de su diario vivir. Pero además, y desde tiempos muy remotos, se advierte presencia femenina en la categoría de diosas y sacerdotisas junto a las simples fieles lo que hacía crecer el protagonismo femenino y la sensación de participar de alguna manera en los órganos de poder. Esta presencia femenina se ve además incrementada en los orígenes del imperio romano gracias, sobre todo, al culto imperial y a los cultos foráneos[26].

El culto imperial femenino

Es cierto que la realidad social ha demostrado que un panteón lleno de diosas puede convivir con una cultura que desprecia a las mujeres a la vez que les niega protagonismo. Pero creo que este no fue el caso del Imperio Romano y un ejemplo para corroborar mis palabras nos lo proporciona el culto imperial. Un culto importado de Egipto donde el faraón reinante era equivalente a un jeroglífico de Dios y reforzado por el helenismo con una larga historia de concebir a sus gobernantes como dioses o semi dioses[27]. En Roma el primer personaje que se apuntó a ser divinizado fue Julio César, "des-

25. Para profundizar en el mundo de la magia y las mujeres Santiago Montero Herrero, *Diosas y adivinas. Mujeres y adivinación en la Roma antigua,* Trotta, Madrid 1994.

26. María Dolores Mirón Pérez, *Mujeres, religión y poder. El culto imperial en el occidente mediterráneo,* Universidad de Granada, Granada 1996, p. 15.

27. Una buena relación de estos nombres la ofrece Hans Joseph Klauck, o.c. pp. 252-282.

cendiente de Ares y Afrodita, el dios que ha aparecido visiblemente como salvador universal de toda la humanidad"[28]. Escalones previos a este ascenso de status fueron su nombramiento como augur y *pontifex maximus*, la máxima autoridad dentro de un grupo de 16 sacerdotes. Los efectos benéficos de este encumbramiento hicieron que otros emperadores continuaran con la misma política.

En el estadio primitivo del culto imperial no se incluyeron a las mujeres. Quizás el aumento de participación en la vida pública que se advierte en este período contribuyó a un cambio de actitud. El momento inicial fue a raíz de las honras fúnebres organizadas en honor de la hija de César, Julia, muerta en el año 54 a. C. El acto se hizo coincidir con los juegos en honor de la *Venus Genetrix* pues de este modo se unía a las mujeres en la propaganda dinástica a la vez que se borraban las fronteras entre la familia de los gobernantes y los dioses. Un intento que han protagonizado los jerarcas de muchas civilizaciones y momentos históricos conscientes del incremento de poder que supone la consideración divina. El máximo grado de unión entre el trono y el templo ha sido la aspiración de todo gobernante pues supone la suma de dos poderes capitales en una sola mano.

Inaugurada la práctica pasaron pocos años para que Fulvia, la esposa de Marco Aurelio, apareciera representada en monedas romanas como la Victoria alada. Un camino que se sigue con Livia, mujer de Augusto, a la que se asocia con divinidades que representan virtudes tradicionales como *Salus, Iustitia y Pietas*. Lo que se pretende es que los honores a estas esposas consigan asimilarlas a las grandes diosas griegas como Démeter, Hécate, Isis, Juno, Perséfone... cuyos santuarios con frecuencia estaban atendidos por sacerdocios femeninos. En menor medida y escala las provincias copian este modelo y también acuñan monedas de sus generosas benefactoras o esposas de gobernantes representando las virtudes ejemplarizadas por las grandes diosas del imperio.

28. Inscripción encontrada en Efeso y fechada en el 49 a. C.

No fue difícil para el pueblo asumir este culto imperial pues en una sociedad gobernada por la persona del paterfamilias, el emperador y su esposa, se convertían en las figuras paternas de todos. Roma se consideraba constituida por la suma de los miembros de una gran familia lo que facilitaba la integración de los pueblos que se habían ido incorporando mediante la conquista. No es una idea nueva puesto que el concepto de un hogar común es muy antiguo y perpetuamente actualizado con la figura de la diosa Hestia o su equivalente romano Vesta. A esta diosa se la veneraba como la protectora del fuego en el que se simbolizaban todos los hogares. Este fuego para que no se extinguiera fue atendido por las vírgenes vestales, a su vez una especie de materfamilias colectiva del estado en cuya cúspide se situaba la mujer del emperador[29].

La necesidad de crear todo un aparato para las celebraciones de estos cultos impulsó la creación de figuras sacerdotales. Algunas actuaban sólo en las grandes ocasiones con lo que su sacerdocio no constituía su principal ocupación. Para otras suponía una profesión única y exclusiva. Durante mucho tiempo se ha pensado que el cargo de sacerdotisa suprema no había sido otorgado a ninguna mujer. Hoy, hay constancia de lo contrario y no sólo en calidad de esposas de sumos sacerdotes sino a título personal. La inscripción más antigua de este oficio en manos femeninas data de un período de tiempo que discurre entre el 40 y 59 d. C., el período que coincide con nuestro estudio. El texto encontrado dice: "El consejo y el pueblo rinden honor a Julia... gran sacerdotisa de Asia, la primera en llevar la guirlanda, presidenta del Gimnasio, sacerdotisa de Afrodita y de la divina Agripina... sacerdotisa también de Demeter en Efeso"[30]. En términos muy parecidos a los anteriores se habla de Lalla, sacerdotisa de Arneae y del culto imperial,

---

29. Para seguir profundizando sobre el culto imperial y el papel de las mujeres María Dolores Mirón Pérez, o.c. pp. 34-53.

30. O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maender,* Berlin 1900 nº 158 cita en Hans J. Klauck o.c. p. 319.

Los cultos familiares

Los cultos familiares reproducían a menor escala los grandes cultos del estado. La casa era una miniatura del imperio pues se tenía la conciencia de que los peligros para este último repercutían en la primera. En todas las casas se veneraba a Hestia/ Vesta de la que no se tenía representación pues el fuego la simbolizaba. Siendo la madre una vestal de su hogar ya que a su cuidado quedaba el fuego.

Además las familias se distinguían por ofrecer a los Lares y Penates, dioses de la casa, alimentos en una *patella.* El acto que se celebraba a la hora de la comida se comprendía a la vez como sacrificio y como inclusión simbólica en el yantar familiar. Aquellos alimentos que caían de la mesa estaban destinados a los muertos y se arrojaban al fuego. No hay acuerdo sobre el tipo de divinidad que representaban unos y otros. Parece lo más probable que los Penates tuvieran algún tipo de relación con los alimentos que cada hogar conservaba mientras que los Lares podían ser los ancestros fallecidos que toda familia debía cuidar y venerar.

Aparte de las ceremonias diarias cuando el padre volvía al hogar después de una ausencia prolongada debía saludar oficialmente a estos dioses con un rito específico. El mundo grecorromano no tenía un día a la semana de descanso dedicado a los dioses como en el judaísmo o cristianismo con lo que se guardaban fechas especiales para cada culto. Las funciones encomendadas a las mujeres en los ritos familiares se centraban en 3 días al mes y en las fiestas oficiales dedicados a la honra de estas divinidades. Su labor consistía en cubrir el fuego con guirlandas de flores y rezar a los lares familiares. Rituales con los que se pretendía ganar su favor y garantizar su protección. Cada hogar tenía pequeños altares que muchas veces eran nichos excavados en la pared donde las estatuillas de los dioses se alojaban.

Las mujeres fueron acusadas de cometer excesos en torno a este culto familiar. Había una actitud generalizada en el imperio que

consideraba que las creencias de muchas mujeres entraban bajo el epígrafe de la histeria. Unas críticas que se exacerbaron cuando estos ritos fueron imitados por las asociaciones profesionales y se hicieron muy populares los cultos mistéricos importados de oriente y que daban pie al protagonismo femenino. En estos cultos el énfasis se colocaba en el individuo por lo que no contribuían a los grandes fastos del imperio ni a agrandar la figura de sus gobernantes. Motivos más que suficientes para tener garantizado el recelo. Las objeciones a estas religiones secretas en los que respecta a las mujeres siempre iban acompañadas de la nota de falta de castidad. Celebraciones fuera de casa y sin la presencia marital tenían asegurada la mala prensa[31].

El culto a las grandes diosas griegas

Aunque las mujeres del imperio adoraban indistintamente a dioses y diosas éstas jugaron un papel primordial en su religión. Quizás la única competencia masculina que tuvieron fue el culto al dios de la medicina Asclepio o a Mitras ligado al ejército. Se comprende que así fuera pues el tema de la fertilidad, siempre unido a las diosas, era vital para una civilización eminentemente agrícola y para unas familias en las que la muerte de los recién nacidos era una realidad constante. Estas muertes hacían necesarias sucesivas gestaciones para contar con algún hijo vivo, gestaciones que se imploraban a las diosas de la fertilidad.

Como ritos de iniciación para las niñas existía la fiesta de las *arreforias* que consistía en una procesión con cestos llenos de objetos que se prohibía observar y que se intercambiaban en el templo de Afrodita que era el lugar de la celebración. En la fiesta de las *Plinterias* se ocupaban del lavado de las estatuas y de sus vestidos

31. La mujer malvada de la *Metamorfosis* de Apuleyo lo era por combinar ritos secretos con falta de castidad.

mientras que en las *Alerridas* molían el grano para los pasteles sacrificiales[32]. Era una manera progresiva de ir introduciendo a las muchachas en el culto. Un paso posterior hacía que en muchas ciudades griegas las grandes fiestas cívicas congregaran a jóvenes de ambos sexos. La fiesta de Artemis en Efeso era una de las más representativas pues comenzaba con una procesión que llevaba fuera de la ciudad a todos sus adolescentes. Después del sacrificio pertinente los jóvenes se mezclaban para conocerse.

De la treintena de fiestas que cada año se celebraban en Atenas la mitad contaba con la participación activa de las mujeres. Dentro de estos cultos se llevaba la palma Demeter. El drama de esta mujer, narrado por Homero, era afín al de nuestro sexo pues describía la separación de su hija Perséfone, también conocida por Koré, arrebatada por Hades y llevada a su lugar de residencia en los infiernos. Esa separación era muy similar a la marcha de las hijas del hogar por causa de su matrimonio, una separación que desgarraba el corazón del elemento femenino de la familia. Un texto de Sófocles que habla de la vida de una joven, Procne, refleja como se veía esta separación en su tiempo: "Cuando somos jóvenes en el hogar paterno vivimos el momento más dulce de nuestra vida pues la ignorancia contribuye a nuestra felicidad. Pero llegada la madurez y con ella el entendimiento, se nos aparta y se nos vende lejos de los dioses de nuestros padres y de nuestros propios padres. Algunas a extranjeros, otras a bárbaros, a casas infelices y llenas de reproches. Para tras una noche de unión tener que bendecir nuestra suerte y pretender que todo funciona bien"[33]. Una brutal descripción de lo que ha sido la vida de muchas mujeres a lo largo de los siglos.

---

32. He tomado muchas referencias de estas fiestas de Louise Bruit Zaidman, "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades" pp. 394-444 en Duby Georges y Michelle Perot, *Historia de las mujeres. La Antigüedad,* Taurus, Madrid 2001[2].

33. Cita en Deborah F. Sawyer, *Women and religion in the first christian centuries,* Routledge, Londres 1996, p. 60.

Con todo, la historia de Perséfone tenía un final feliz pues tras las gestiones de varios dioses la joven anualmente volvía a su hogar en el que pasaba unos meses. La madre había abandonado el Olimpo y vivía en Eleusis donde se encontraba con la joven. De nuevo un relato soñado y que podía encontrarse con numerosos ejemplos en la vida real.

No conocemos bien la forma en que se desarrollaban los festivales en honor de Demeter en Eleusis. Sabemos que su santuario contaba con una sacerdotisa suprema del linaje de un par de familias nobles atenienses a la que todos los que participaban en sus misterios pagaban un óbolo. Una suma simbólica que no le suponía incremento de fortuna. Cualquier mujer, incluso esclava, podía participar en el culto cuyos ritos básicos contaban con baños purificadores, ayunos, sacrificios y la ingestión de una bebida de cebada, el *kykeon.* Sólo las mujeres podían portar los vasos sagrados, *kernophoria*, en procesión lo que suponía su principal ceremonia junto a una representación del mito. En la escena sólo la gran sacerdotisa podía realizar el papel de Demeter y Perséfone[34].

Aparte de las grandes festividades de Eleusis parece que también se celebraban otras en muchas ciudades griegas en honor de Demeter. El mes escogido era noviembre, para implorar la fertilidad de la nueva cosecha, conociéndose estas celebraciones con el nombre de *Tesmophoria*. No nos puede sorprender que en un mito de mujeres fueran éstas, una vez más, sus protagonistas principales. Mujeres escogidas posiblemente entre ellas mismas que toman el espacio político que por unos días han abandonado los varones. Tras unos ritos de purificación bajaban las *achicadoras* al mundo subterráneo a través de unos pozos. De allí subían tras recuperar los restos de animales y tortas que habían sido enterrados tiempo atrás en otra festividad primaveral dedicada a la misma diosa. Estos residuos se mezclaban con semillas y se colocaban en el altar donde se ofrecían

34. Una buena descripción de las fiestas de Eleusis en Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves*, o.c. pp. 75-78.

a la diosa. El tercer día se celebraba un sacrificio cruento que se delegaba en un varón, el *mageiros,* expulsado de la fiesta nada más acabar su desagradable labor.

Parece que muchas mujeres en estos días se dedicaban a hacer penitencia y a pegarse unas a otras con varas. Durante el tiempo que duraban las fiestas no podían tener relaciones sexuales ni adornarse con flores pues fue cogiendo éstas en el campo, cuando Perséfone, había sido raptada.

Una de las grandes fiestas de Atenas era la *Panathenai.* Se celebraba a principios de agosto el día del cumpleaños de Atenea, su diosa principal. Los meses previos las mujeres cosían y preparaban un gran manto, *peplos*, para la diosa. La labor era empezada por dos niñas, las *arreforia*, escogidas entre las familias nobles de la ciudad. Una gran procesión acompañaba a este suntuoso ropaje, extendido como una vela sobre un carruaje, que iba a cubrir a la vieja estatua de madera. Cada 4 años se celebraba con mayor pompa enviando delegados a Atenas todas las ciudades griegas. El friso del Partenón nos ha dejado constancia gráfica de la procesión en la que aparecen jóvenes vírgenes, las *kanephorai*, llevando cestas que contenían la cebada sagrada que se vertería sobre el altar y la cabeza de las víctimas. Escondido bajo el cereal también portaban el cuchillo del sacrificio.

La dimensión simbólica de la confección de un peplos para las diosas y dioses no se limita a Atenas pues en otras muchas ciudades griegas existía la misma costumbre. La actividad de tejer se puede hacer todo el año lo que simboliza la renovación constante de la alianza de las mujeres con sus dioses. En el mundo antiguo las religiones no se caracterizaban por sus creencias sino que su interés estribaba en garantizar las buenas relaciones con los poderes divinos. Las mujeres que tejen se convierten en garantes de la unidad y protección de la ciudad.

Pero su papel no se limitaba a coser o llevar la cestas puesto que al frente de su sacerdocio estaba una de ellas, la gran sacerdotisa,

archiereiai. En el caso de Atenas su sacerdocio era hereditario y recaía sobre mujeres que alcanzaban una gran importancia. A ellas le correspondía la vigilancia de todas las fiestas y los nombramientos de muchas de las partícipes. Han aparecido numerosas inscripciones y dedicatorias a estas mujeres tanto en el período helenístico como romano lo que denota su prestigio. Algunos de sus nombres aparecen inscritos en los asientos en el teatro de Dionisios[35].

No sólo en Atenas el sacerdocio supremo caía en manos de una mujer. En Eleusis la sacerdotisa de Demeter era el personaje principal del santuario y entre sus atribuciones estaba el manejo de los fondos. Lo mismo se puede decir de Perge o de Olimpia, donde la sacerdotisa tenía asiento preferente frente a los jueces olímpicos. En Afrodisias, Tata, fue nombrada sacerdotisa de Hera por todo el tiempo que durara su existencia[36].

Un orden sacerdotal curioso lo cumplen las *presbutides*, mujeres en la menopausia que ejercieron labores en santuarios específicos como Ilitia y cuya misión principal tenía relación con conseguir un buen parto. Tanto éstas como otras tenían una limitación fundamental de sus prerrogativas que suponía el momento de los sacrificios cruentos. El acto final del sacrificio de la víctima siempre quedaba reservado a los varones. La idea que presidía la prohibición era que las mujeres no deben entrar en el acto de matar pues la imagen de la mujer está ligada con la vida y no al revés.

El culto de las mujeres romanas

Como argumento en defensa de la atracción que los cultos mistéricos tuvieron con las mujeres se ha esgrimido su falta de protagonismo en las grandes liturgias romanas. Es cierto que sus grandes dio-

35. Cita en Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives, slaves*, o.c. p. 75.

36. El artículo de R. A. Kearsley, "Asiarchs, archiereis and the archiereiai of Asia" *GRBS* 27: 183-192 demuestra que estos oficios eran a título personal en muchas ocasiones y no por matrimonio como muchos han sostenido.

sas eran representadas siempre por un *flamen*, un varón, pues como en Grecia se quería apartar a la mujer de la carnicería que suponía la escena sacrificial. En Roma las prohibiciones también incluían el triturado de los cereales para la preparación de la harina de los ritos, la *mola,* quizás por su estrecha conexión con la inmolación final. Tampoco se veía con buenos ojos que las mujeres bebieran vino en la vida civil y esta bebida estaba presente en muchos cultos lo que de nuevo frenaba su participación. Pero siendo esto cierto hay que mitigarlo con la convicción de que al imperio también le interesó fomentar los cultos con protagonismo femenino, aunque los limitara en gran medida a la clase dominante. Este deseo multiplicó las excepciones a lo que parecía una regla general.

Las vírgenes vestales fueron las primeras en trascender las restricciones que llevaban aparejadas las mujeres. En la medida que no estaban adscritas a ningún varón particular se les podía considerar como patrimonio de toda la comunidad. En los primeros años de nuestra era el grupo estaba compuesto por 6 mujeres de diversas edades que habían sido escogidas antes de la pubertad. Su compromiso las exigía mantenerse vírgenes durante 30 años que es el período de tiempo en el que debían servir en el templo. Tras esas décadas eran libres de hacer con su vida lo que quisieran. Terminado el plazo se les proporcionaban dotes para que pudieran contraer matrimonio lo que casi ninguna llevó a cabo.

Durante el servicio religioso llevaban un gran gorro rojo el *flammeum* sobre el peinado típico de las mujeres casadas. Sus promesas no eran ligeras ya que la pérdida de la virginidad era castigada con la vida. Este temor influyó para que pocas de ellas cayeran en la tentación. En tiempos de Domiciano se celebraron una serie de juicios públicos contra las vestales y sus amantes con la idea de mejorar las virtudes de la nación. El emperador consideraba que, colocadas a la luz del mundo entero, su ejemplo servía de imitación para el resto de las mujeres. En el primero de esos juicios se autorizó que la vestal se suicidara y su amante se exiliara. El segundo fue más cruel ya

que la mujer fue enterrada viva y al varón se le arrancó toda la piel. El problema principal de estas condenas estaba en la dificultad de distinguir la realidad de la calumnia pues con frecuencia las acusaciones eran falsas y nacían de facciones rivales dentro del imperio.

Esta limitación de su vida sexual contrastaba con una libertad social y política más propia de los varones de su época ya que eran libres de viajar y manejar sus fondos. Incluso se convirtieron en instrumentos de determinadas investigaciones del Senado. Su ocupación fundamental fue "guardar el fuego sagrado de la ciudad pudiendo vivir de este oficio, soportado por el estado y con residencia en la proximidad del templo de Vesta en el Foro"[37]. Todo esto presidido por la idea de que la fuerza virginal y generativa de las Vestales, por su ambigüedad y estado liminal, contribuía al poder de la ciudad y del imperio. Una fuerza que insuflaban en el mismo corazón del sistema. Lo malo era que cuando soplaban vientos desfavorables contra la ciudad las vestales eran miradas con malos ojos.

Un interesante libro de M. Beard defiende que las vírgenes vestales son un ejemplo de una feminidad idealizada por los varones ya que arranca a las mujeres lo que les es más propio, la maternidad, para acto seguido investirlas de los poderes que su sociedad colocaba en los varones. De aquí que además de presidir los cultos se ocuparan personalmente de la molienda de las espigas para la harina ritual conocida como *mola salsa* con la que se espolvoreaba a las víctimas[38]. Y también se las entregaba un cuchillo sacrificial lo que ha hecho pensar a muchos autores que también participaban en los sacrificios cruentos vedados a las otras mujeres[39]. Sea por la razón que fuere de hecho ostentaron un auténtico poder religioso sólo responsable ante el emperador de Roma que era el supremo pontífice.

---

37. Cita en Deborah F. Sawyer, o.c. p. 127.

38. De aquí viene la palabra in-molar.

39. John Scheid, "Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma" pp. 451-453 en Duby Georges y Michelle Perot, o.c. ofrece una serie de textos en defensa de esta teoría.

Aunque su papel fue extraordinario hubo cosas en las que no fueron la única excepción pues las esposas de algunos sacerdotes también sacrificaron a divinidades. Este fue el caso de la flamínica de Jupiter que debía ofrecer a este dios, un carnero, todos los días de mercado. Mientras que la *regina sacrorum* ofrecía a Juno un cerdo o un cordero los primeros días de mes. Es cierto que lo hacían en su calidad de esposas pero no lo es menos que cuando ellas morían su cónyuge debía dejar el oficio pues éste se debía cumplir en pareja.

El número más alto de actividades sacerdotales autónomas con protagonismo femenino se encuentra en las fiestas que organizaban las matronas romanas. Algunas celebraban los grandes ritos de paso femeninos. En la pubertad las jovencitas ofrecían sus togas infantiles a la *Fortuna Virginalis* y a la hora de su matrimonio se colocaban bajo la intercesión de la *Fortuna Primigenia.* Estas matronas se distinguían del resto por llevar un largo traje, la *stola*, y una diadema específica en el pelo. Formaron un grupo que se conocía como el *ordo matronarum* al que no podían pertenecer esclavas, libertas o extranjeras.

Una de sus fiestas más conocidas era la *Bona Dea* con dos festivales en diciembre y mayo siendo más conocido el desarrollo del primero. Una vez que todos los varones hubieran abandonado el lugar, generalmente la casa de un magistrado, comenzaba el rito cuyo momento central era el sacrificio de un cerdo acompañado de una serie de libaciones de vino. Todo ello era seguido de bailes, cantos y un banquete en el que todas las matronas presentes participaban de la res inmolada y del vino ofrecido. Como curiosidad hay que hacer mención de que en el santuario de esta diosa estaba prohibido el uso del vino. Las libaciones que se hacían con esta bebida llevaban el nombre de "leche" y la jarra que lo contenía "pote de miel". En numerosas inscripciones romanas aparecen los nombres de las matronas que actuaron como *sacerdotes* de la Bona Dea. Los sacrificios que llevaron a cabo se repetían con diversas variables en otras fiestas como las que tuvieron lugar en honor de *Fortuna Muliebris* celebradas en junio y las de *Pudititia*.

El culto de *Mater Matuta* también desarrolló una importante fiesta conocida como Matralia de la que tenemos relatos firmados por Ovidio y Plutarco. Ambos autores coinciden en que los ritos tenían la intencionalidad de colocar a los hijos bajo la protección de la diosa. No se ponen de acuerdo sobre si la protección demandada era para los hijos propios o ajenos pues dada la gran mortandad de madres y recién nacidos el rito podía estar pensado para reforzar las relaciones familiares. De hecho parte de la liturgia consistía en acariciar los hijos de las hermanas a la par que se consideraban despreciables los hijos de las esclavas ya que amenazaban los derechos de los legítimos. La iconografía que se ha encontrado refleja a la diosa manteniendo en su regazo a varios niños lo que refuerza esos vínculos. No nos puede sorprender que este tipo de fiesta no cuente con sacrificios cruentos sino que se limite a ofrecer a la diosa galletas tostadas.

Tampoco se sacrificaba en las fiestas en honor de *Venus Verticordia* y *Fortuna Virilis* cuyo hilo conductor tenía que ver con la castidad de la mujer casada. El primer rito consistía en un baño purificador que comenzaba por la estatua de la diosa y terminaba en ellas mismas. Tras pedir a las diosas ayuda para mantener la castidad se las adornaba con guirlandas de flores y joyas[40].

Los cultos mistéricos

Aunque se celebraron tanto en oriente como en occidente y aunque las fiestas de Demeter en Eleusis acabaron siendo un culto mistérico he querido dedicarles un apartado específico. Me llevan tres razones fundamentales. La primera viene motivada por la enorme fuerza que adquirieron bajo las fronteras del Imperio lo que promovió el recelo y en muchos casos las prohibiciones. Prohibiciones

40. Para este apartado me he guiado fundamentalmente por dos autores John Scheid o.c. y Ross Shepard Kraemer, *Her share of the blessings. Women's religions among pagans, jews and christinans in the greco-roman world*, Oxford University Press, Oxford 1992 pp. 50-70.

también porque no se veía con buenos ojos la incapacidad de control de un movimiento con tanto potencial[41]. La segunda se debe al atractivo hacia estos cultos que sintieron muy especialmente las mujeres. Mientras que la tercera es impulsada por la convicción que tienen muchos autores modernos como Odo Casel de que sirvieron de prólogo al cristianismo allanando su camino. De hecho el nuevo credo fue considerado por muchos como un culto mistérico cuando se apartó del judaísmo.

Su éxito se comprende fácilmente. Los grandes dioses de los panteones romanos no estaban muy interesados en la suerte de los modestos humanos y tampoco sus fastos fomentaban la necesidad de intimidad que tiene el hombre en su faceta religiosa. Los dioses además eran protectores de las ciudades pero ¿y los individuos? ¿cuál era su suerte? Con la idea de acercar la religión al pueblo, limitar el número de partícipes y dar más protagonismo a los fieles estos nuevos cultos exigían pasar por la iniciación que podía tener etapas o celebrarse en una sesión única. Creo que Aristóteles dio la perfecta definición de este proceso: "Aquellos que se iniciaban no tenían que aprender cosas sino experimentar sensaciones"[42]. La sensación básica de encontrarse personalmente con su dios.

Sus celebraciones eran secretas y generalmente tenían lugar por la noche lo que aumentaba la sensación de misterio. Aunque los mitos en los que se basaban eran conocidos los partícipes juraban que no revelarían como se desarrollaban las celebraciones propiamente dichas. No debían contar a nadie las secuencias ni las sensaciones experimentadas a lo que se comprometían bajo pena de exilio o incluso de muerte. El silencio nacía de una razón fundamental que tenía que ver con el respeto de las cosas santas.

---

41. Cinco veces durante la república se ordenó que sus santuarios fueran destruidos con dificultad para encontrar operarios que quisieran llevarlo a cabo. Augusto y Tiberio prohibieron que se erigieran nuevos templos y persiguieron a sus sacerdotes.

42. Cita en Hans Joseph Klauck, o.c. p. 87.

La base fundamental del culto consistía en la oferta de un camino de salvación que necesariamente pasaba por pruebas y sufrimientos de todo tipo. Fatigas que "llevaban al neófito a la frontera misma entre la vida y la muerte" en frase de Apuleyo[43]. Al final del rito el fiel había experimentado un aumento de vitalidad al participar de la vida del dios que le permitía afrontar mejor esta vida o incluso conseguir una vida en el más allá, algo impensable para el simple mortal.

Algunos cultos como los celebrados en Eleusis, se remontan al siglo VII a. C. pero la mayoría nacieron y se desarrollaron entre el II a. C. y el II d. C. Esta fue su época dorada en la que se multiplicaron ideas difusas que prometían redención y salvación. Dentro de ellos las mujeres se vieron muy especialmente atraídas por los de Demeter y sobre todo por los de Isis. Una diosa extranjera que acabó siendo identificada con las grandes diosas mediterráneas.

La Historia personal de esta diosa egipcia daba a sus seguidores la impresión de que podía comprender sus problemas ya que ella misma los había padecido. Viuda de su esposo-hermano asesinado, Osiris, buscó por todo el mundo su sarcófago y tras numerosas aventuras consiguió revivir al difunto. La historia está plagada de sufrimientos y deslealtades por la parte de sus enemigos mientras que su comportamiento se caracteriza por la lealtad y devoción absoluta a los suyos. Con una biografía semejante resultaba fácil verla como una buena abogada de las tristes causas humanas por lo que se acudía en su auxilio. Su condición femenina hizo que muchas mujeres vieran su propia historia reflejada en el mito y se convirtieran en fieles de la diosa tanto a nivel privado como en posiciones de liderazgo en el culto. De hecho un tercio de las inscripciones que se han encontrado en Italia sobre los seguidores de Isis tienen nombres de mujeres.

La igualdad entre los sexos frente a la dominación de los varones es una meta que proclama un himno a Isis encontrado en la ciudad

43. *Metamorfosis 11.21* en Peter G. Bolt, "Life, death and the after life in the Graeco-Roman world" p. 76 de Richard N. Longenecker, *Life in the face of death. The resurrection message of the New Testament,* William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1998.

egipcia de Oxyrhynchus y con fecha del siglo II d. C. Pero la meta también se intentó hacer realidad pues en el mismo texto se afirma que "la diosa ha hecho que el poder de las mujeres fuera semejante al de los varones"[44]. No nos puede sorprender pues esta religión tiene su cuna en Egipto donde las mujeres eran muy poderosas y florece entre el final de la república y comienzos del imperio cuando las mujeres han ido consiguiendo libertad, bienes económicos y poder.

Una de las fiestas más importantes de este culto, la *Navigium Isidis*, se celebraba en marzo en Egipto aprovechando la inundación de las tierras de cultivo por el Nilo. Una procesión llegaba hasta el puerto donde se purificaba un barco que se lanzaba al agua. Estos ritos se importaron al imperio romano haciéndolos coincidir con la apertura del Mediterráneo una vez que habían terminado los rigores del invierno. De nuevo es Apuleyo el que ofrece una buena descripción del ritual celebrado en el puerto de Cenchreae, junto a Corinto. Las personas más importantes del culto eran los "capitanes" y se ha encontrado una inscripción en Eretrea en la que aparecen 8 mujeres con esta denominación.

El poder que Isis concede a las mujeres llega al Imperio romano pues de los 26 nombres de sacerdotes de este culto en Italia aparecen los nombres de 6 mujeres. Mujeres de diversos orígenes sociales que van desde la esposa de un senador a una simple liberta. Que esta última accediera a un puesto de tanta categoría no dejaba de ser algo excepcional en una sociedad donde las clases altas copaban el poder. Los frescos de Pompeya y Herculano suscriben esta realidad pues en ellos aparecen ceremonias de este culto que están presididas por mujeres.

Otro tipo de culto mistérico lo suponía el de Dionisio, el rey del vino, conocido también por Baco. Sus rituales se diferenciaban según la festividad que se celebraba. Desde una comida ritual con la entrada de la máscara en el templo que festejaban las ménades (una

44. *Oxyrhynchus* 11.1380. 214-216.

manera de llamar a las seguidoras del dios)[45] a una liturgia más erótica, la *anthesteria*, que se celebraba en invierno para conmemorar el matrimonio de Dionisio con la mujer del arconte Basilisus.

Pero la fiesta por excelencia era la que celebraban las bacantes y de las que tenemos una buena relación en la obra de Eurípides. La palabra bacante ha dado origen a bacanal que en español denota una fiesta que ha traspasado los límites de la decencia. El mito cuenta que Dionisio para vengar el honor de su madre se ceba con sus tías a las que enloquece y las junta con otro grupo de mujeres. Todas ellas le perseguían por los bosques mientras sus sacerdotisas realizaban una serie de ritos orgiásticos. Su fuerza se acrecentaba de tal manera que en medio de sus trances desgarraban animales y se comían su carne cruda. Las representaciones gráficas con las que contamos nos presentan mujeres coronadas con hojas de viña, con báculos surmontados por ramas, vestidas con pieles de animales y en medio de una danza salvaje. El rito final consistía en el sacrificio ritual de un varón en conmemoración de la muerte de rey de Tebas y de Orfeo por oponerse a la soberanía de Dionisio.

Las ceremonias en los comienzos de la era cristiana se celebraban de noche y dado que sus características se mantenían secretas se prestaban a toda clase de consideraciones negativas. Parece que desde el siglo III a. C. todas las personas que participaban en el culto eran mujeres. Tenemos escritos de Cato, de Tito Livio y de otros historiadores romanos que son los responsables de tildar a las bacantes de libertinaje[46]. Pero sus relatos no son de fiar pues son muy emotivos y participan de una visión muy negativa de todos los cultos importados. El

45. La palabra viene de *mainomai* que quiere decir volverse loca pues acabó siendo un sinónimo de bacante y por lo tanto partícipe en orgías.

46. En el libro de Leipolt-Grundman, *El mundo del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 88-89 aparece un largo párrafo de la obra de Tito Livio, *Ab urbe condita*, con una descripción pormenorizada de esta fiesta. El historiador carga la tintas sobre una sacerdotisa de Campania, Pacula Annia, responsable de haber admitido varones en unas celebraciones que habían contado con exclusiva presencia femenina. Fue la mezcla de los sexos, según este autor, la que hizo degenerar el rito en la bacanal.

aspecto sexual con lo que se les acusó es más bien hijo de la fantasía que de la realidad. Pero ya se sabe: mujeres solas, salidas por la noche, cultos secretos... una suma de factores que sólo puede dar amoralidad.

Las mujeres en el mundo religioso judío

La población judía suponía el 10% del Imperio romano y estaba muy dispersa por sus ciudades. Se había ganado un merecido respeto de los gobernantes por su monoteísmo y entrega a los valores de la familia. Esta valoración positiva le supuso una serie de beneficios como la exención del servicio militar, la posibilidad de cumplir sus obligaciones religiosas, de mandar donaciones a Jerusalén... Unas prerrogativas que no fueron tan bien vistas por el resto del pueblo. Pero son precisamente estas diferencias con su entorno las que nos obligan a preguntarnos por sus claves pues el cristianismo empezó siendo una de sus sectas y nos interesa saber si se apartó o siguió el camino que marcaban las costumbres judías.

El papel de las mujeres entre los judíos ha sido considerado desde tiempo inmemorial como restringido y con falta de protagonismo en todos los niveles pero especialmente en el religioso. El problema para dar por buena esta conclusión es que la fuente que más se ha utilizado es la del rabinismo sin caer en la cuenta que no todos los judíos se agrupaban en sus filas. Hay muchas otras comunidades de la diáspora que nada tienen que ver con los rabinos y que a su vez tienen características muy dispares entre sí. Pero incluso habría que tener en cuenta la posibilidad de que los escritos rabínicos reflejaran más bien un deseo utópico que una auténtica realidad. A la consideración negativa judía también han contribuido los autores cristianos que desde una postura apologética tenían interés por demostrar que el movimiento de Cristo había sido liberador para el elemento femenino. Hoy hay quienes defienden la postura contraria[47].

47. Para las tradiciones rabínicas ver Victoria Howell, "Hijas de Abraham: el papel que jugaron las mujeres en las primeras comunidades cristianas que refleja Lucas", pp. 35-40 en *Relectura de Lucas*, I. Gómez-Acebo, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998.

Para no recaer sólo en las fuentes rabínicas vamos a utilizar los escritos de la Biblia que corresponden a la comunidad del Segundo Templo y que van desde el 500 a. C. al 200 a. C.; la literatura rabínica, Mishnah,Talmud y Tosefta, que van desde el 200 d. C. hasta el 600 d. C.; los escritos de fuera del canon como los de los filósofos o historiadores Filón y Josefo e incluso las novelas judías; para, por último, acceder a los descubrimientos de la arqueología que han desmentido en la piedra muchas ideas sobre la falta de protagonismo femenino que postulaba el papel.

Una primera afirmación nos debe llevar a constatar que las mujeres judías vivían en circunstancias muy semejantes a las de sus contemporáneas de otras comunidades religiosas. Era una sociedad patriarcal que limitaba sus facultades pero donde siempre hubo sus excepciones. Unas excepciones que las llevaron incluso a ponerse al frente del reino pues los monarcas de la dinastía hasmonea no tuvieron reparos en nombrarlas sucesoras a su muerte, incluso teniendo hijos varones. Este fue el caso de Shelamzion Alexandra que gobernó durante 9 años con el beneplácito de la mayoría de sus súbditos por su buen hacer. Pero no es el único.

A estas alturas no nos puede sorprender que nos llegue una inscripción del año 28 a. C. de Leontopolis, ciudad egipcia, en la que a una mujer judía se la designe como: "Marin, sacerdotisa". El entorno donde nació Isis era propicio para que una mujer de casta sacerdotal heredara el status de su familia[48].

De las escrituras sagradas también recogemos testimonios de protagonismo femenino. La madre de los Macabeos es descrita como modelo del auténtico judío pues está dispuesta a arriesgar su vida y la de todos sus hijos por permanecer fiel a Yahveh. El texto pone en su boca auténticas arengas con las que pretende inflamar a sus hijos para que no claudiquen. Por la mujer de Tobías, Ana, sabemos que

48. Bernadette Brooten, *Women leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional evidence and background issues,* Scholars Press, Atlanta 1982, pp. 73-74.

existían pequeñas industrias para las que trabajaban las mujeres. Ella confeccionaba su labor en casa y la mandaba llevar a los dueños del negocio. Posiblemente no lo hacía en persona por pertenecer a una familia vergonzante pues con la ceguera de Tobías habían perdido sus riquezas. También había tejedoras en el templo que estaban al cuidado del velo y que habían formado entre ellas una asociación semejante a los *collegia* del imperio.

Está claro que las mujeres israelitas tampoco estaban enclaustradas. Aparte de las obligaciones de muchos trabajos fuera del hogar acompañaban a sus familias a las 3 fiestas que anualmente se celebraban en Jerusalén. De otras sabemos que siguieron a Jesús en su itinerancia por los caminos de Galilea y que llegaron hasta la misma capital. Un modelo de vida nómada que les impidió ser más numerosas pues las madres de todos los tiempos tienen dificultad para abandonar a sus hijos.

En lo que se refiere a los ritos religiosos también tomaron mayor parte de lo que se cree. Aparte de todos los deberes en torno a encender las velas del sabbath, la separación y quema de una parte de la masa del pan antes de cocinado y la observación de las reglas de pureza conocidas por niddah nos encontramos con relatos en los que se realizaron actos que nos sorprenden. Conocemos los nombres de 3 mujeres de la comunidad del Segundo templo que hicieron voto de nazireato realizando los sacrificios en el templo requeridos. Berenice y Helene eran dos reinas y de la tercera Mariamme nada conocemos. Pero parece que fue una costumbre que se puso de moda entre la clase alta de la sociedad, una costumbre que no pudieron seguir las menos afortunadas económicamente por el elevado coste de los sacrificios que se exigían. Otro grupo de mujeres, criticado por su entorno, se colocó las filacterias colgando de sus rostros[49].

Tampoco está tan claro que los esenios de Qumran no estuvieran casados. Podía haber excepciones ya que han aparecido esqueletos

49. Para estas curiosas costumbres Tal Ilan, o.c., pp. 176-184.

femeninos y restos de niños entre sus tumbas. Pero mucho más protagonismo femenino tuvieron las mujeres en la comunidad egipcia, de nuevo Egipto, de los *Therapeuta* y de la que informa Filón en *De vita comtemplativa.* Los sábados, los varones y mujeres de la comunidad, se sentaban a comer juntos aunque separados por una pared que no llegaba hasta el techo. Tras la comida las mujeres participaban en el equivalente al simposio griego que en este caso se reducía al canto y entonación de himnos. Unas mujeres que también dedicaban su vida al estudio de la filosofía[50]. Filón las dedica unos comentarios que las honran: "En la fiesta también participan las mujeres, la mayoría vírgenes de bastante edad que no llevan su castidad por obligación, como algunas sacerdotisas griegas, sino por propia elección y en su ardiente deseo de alcanzar la sabiduría"[51].

Son una buena fuente de información las novelas judías de la época pues nos dan idea del pensamiento sobre las mujeres del judaísmo entre el siglo II a. C. y el I d. C., un período al que pertenecen *Jubileos*, *José y Asenet*, *El testamento de Job*... libros que amplían el papel de las mujeres conocidas por la Biblia. La figura de Rebeca, para el autor de *Jubileos*, es la verdadera protagonista del matrimonio con Isaac jugando un papel de tanta importancia que se la puede considerar "la matriarca por excelencia de Israel". En la novela, *José y Asenet,* el novio aparece al principio y al final de la obra quedando ausente del corazón del libro mientras que ella recibe "los inefables misterios del Todopoderoso" por su actitud de conversión. Unas revelaciones específicas que también reciben numerosas mujeres en otras obras de la época[52].

Otro tipo de libros sigue la línea de las novelas románticas griegas y como en ellas describe el físico de las doncellas en términos tan elo-

50. Kathleen E. Corley, o.c., p. 71.

51. *Vita contemplativa* 68.

52. Para profundizar en estos libros y el papel que se le atribuye a las mujeres en ellos Randall D. Chesnutt, "Revelatory experiences attributed to biblical women in early judaism" pp. 107-125 en Amy Jill Levine, *Women like this. New perspectives on jewish women in the graeco-roman world,* Scholars Press, Atlanta, 1991.

giosos que casi resultan una epifanía. Este sería el caso de las heroínas bíblicas Susana o Judith. En general son novelas que describen la vida de mujeres independientes y llenas de recursos para afrontar las dificultades que se les presentan en su camino. Un retrato femenino muy distinto del que refleja el orden establecido[53].

En el enigmático *Testamento de Job* una obra de fecha y autor desconocidos las 3 hijas del doliente reciben como herencia la capacidad de profecía. Los himnos que compusieron en sus trances fueron transcritos por sus hermanas y por Nereos, un hermano de su padre. Muchos autores han querido ver en estos escritos la mano de una mujer lo que no debe de extrañar pues hay constancia de que las mujeres de la comunidad de los Therapeuta escribían[54].

El judaísmo rabínico sostenía que los preceptos que Dios había dado al pueblo en el Sinaí no afectaban por igual a varones y mujeres. Dividieron éstos en positivos, la acción obligada y negativos, lo que no se debía de hacer; sólo estos últimos debían ser cumplidos por ambos sexos. Pero ellos mismos reconocían la necesidad de excepciones en ambos sentidos. La caída del templo impidió seguir con un ritual que excluía a las mujeres pero se crearon unos nuevos en las sinagogas como no reconocerlas para formar parte del *quorum* necesario para orar en grupo.

Pero a la dificultad de implantar todas estas prescripciones se suma que la Misnah y el Talmud babilónico no coincidían en todas las cosas prohibidas o aceptadas para las mujeres. Si unos consideraban posible que tocaran el shofar o leyeran el libro de Esther en las fiestas de Purim otros lo negaban[55]. Esa capacidad de leer un manuscri-

53. Richard I. Pervo, "Aseneth and her sisters. Women in jewish narrative and in greek novels" pp. 145-160 en Amy Jill Levine, o.c.

54. El desarrollo de esta teoría en Ross S. Kraemer, "Monastic jewish women in greco-roman Egypt: Philo of Alexandria on the Therapeutrides" *Signs* 14 (1989) 345-380.

55. Judith Wegner, *Chattel or person. The status of women in the Mishnah*, Oxford University Press, N. York 1988, p. 158.

to que se les reconoce significa que sabían leer lo que habla ya de su nivel de educación a la vez que nos abre la puerta a la posibilidad de algunas mujeres de haber hecho estudios religiosos superiores. Sólo tenemos el nombre de una mujer que en esta época alcanzó fama de letrada en la Torah, Beruria, hija y esposa de rabino. Su leyenda afirma que sin un hijo varón que siguiera su estela, el rabino Hanania, decidió transmitir sus saberes a su hija. Pero a pesar de su fama hay una tendencia a borrar muchas de sus afirmaciones de los textos rabínicos y en otros casos atribuirlas a otros rabinos. En época medieval se da un paso más con el claro intento de difamar su nombre ya que "las mujeres son cortas de entendimiento".

¿Existió Beruria en la vida real? ¿Fue una ficción literaria de los rabinos? Algunas personas se apuntan a esta última tesis pero para lo que nos interesa a nosotros, sea verdad o mentira, ha habido gente que ha dedicado tiempo a dejar por escrito las opiniones inteligentes y ponderadas de una mujer.

Un panorama mucho más abierto nos ofrecen toda una serie de comunidades judías que llevaban establecidas mucho tiempo en la zona de Asia menor. Una zona enriquecida donde vimos a muchas mujeres actuar de evergetas en sus ciudades. Gracias a una serie de inscripciones en piedra conocemos la existencia de un grupo de estas mujeres en la comunidad judía pues la interacción con los gentiles les hizo seguir su ejemplo. La lista es larga y se extiende por una zona muy amplia.

A Rufina, en Smirna, se la llama *archisinagogos* lo que la coloca como líder de la sinagoga. El mismo título recibe Theopempte en Myndos. A Jael de Afrodisias se la llama decana es decir partícipe de un grupo de mando dentro de la comunidad. La lista de mujeres con estos cargos se hace muy larga y la encontramos en Creta, Tebas, Tracia, Venosa, Venecia, Roma, Malta... Gracias a la investigación de Bernadette Brooten conocemos los nombres de 21 mujeres que ostentaron cargos en las antiguas sinagogas y que están

dispersas por todo el imperio aunque hay comunidades que se llevan la palma como Venosa en Italia o la zona de Asia menor[56].

No conocemos bien la amplitud de sus funciones. Hay voces que sugieren que eran meros títulos honoríficos pero aunque pudiera ser verdad en algunos casos no lo es en todos. Creo que se puede concluir con la afirmación de que las mujeres tuvieron su porcentaje de liderazgo religioso en las sinagogas de algunas comunidades. Una práctica muy alejada de las prescripciones rabínicas y más afín con la tendencia de independencia que reflejan las primeras décadas de la era cristiana.

Breve nota conclusiva

En este mundo nació el cristianismo con la pretensión de establecer una sociedad igualitaria donde desaparecieran las diferencias entre judíos y gentiles, amos y esclavos y la que a nosotros hoy nos interesa: varones y mujeres. El momento parecía propicio pues las circunstancias de vida en el imperio romano habían permitido para las mujeres mayores cotas de libertad y de autonomía. Un protagonismo siempre criticado por los elementos conservadores que añoraban tiempos antiguos en los que las mujeres defendían los viejos valores de la familia y del hogar. A la añoranza se sumaba la crítica: a las mujeres que habían optado por las nuevas tendencias se las achacaba de licenciosas. ¿Qué opción tomó el cristianismo? El resto de los capítulos de este libro intentan dar alguna respuesta desde una serie de ángulos y de momentos diversos. A ellos les cedemos la palabra.

56. Aparte del libro de Bernadette Brooten, *Women leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional evidence and background issues,* Scholars Press, Atlanta 1982, Paul R. Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor,* Cambridge University Press, N. York 1999 ofrece una buena relación de todos estos nombres de mujeres influyentes con el tipo de cargo que ostentaron.

Bibliografía

ARLANDSON, JAMES MALCOLM, *Women, class and society in early christianity. Models from Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody 1997.

BALSON J. P. D., *Roman women*, Harper & Row, N. York 1962.

BAUTISTA, ESPERANZA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, EVD, Estella 1993.

BATTEN, ALICIA, "More queries for Q: women and christian origins" *BTB* 24 (1994) 44-51.

BROOTEN, J. BERNADETTE, "Jewish women's history in the roman period a task for christian theology" *HTR* 79 1-3 (1986) 22-30.

——— *Women leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional evidence and background issues*, Scholars Press, Atlanta 1982.

BRUIT ZAIDMAN, LOUISE, "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades" pp. 394-444 en DUBY GEORGES y MICHELLE PEROT, *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, Taurus, Madrid 2001².

CHESNUTT, RANDALL D., "Revelatory experiences attributed to biblical women in early judaism" pp. 107-125 en AMY JILL LEVINE, *Women like this. New perspectives on jewish women in the graeco-roman world*, Scholars Press, Atlanta 1991.

COOPER, KATE, *The virgin and the bride. Idealized womanhood in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge 1996.

CORLEY, KATHLEEN E., *Women and the historical Jesus. Feminist myths of christian origins*, Polebridge Press, Santa Rosa 2002.

——— *Private women public meals, Social conflict in the synoptic tradition*, Hendrickson, Peabody 1993.

DELIA, DIANNE, "Fulvia reconsidered" pp. 197-217 en SARAH B. POMEROY, *Women's History, ancient history*, University of North Carolina Press, 1991.

DIXON, SUZANNE, *The roman mother*, Routledge, Londres 1990.

DUBY, GEORGES y MICHELLE, PEROT, *Historia de las mujeres. La Antiguedad*, Taurus, Madrid 2001².

GARCÍA GUAL, CARLOS, *Audacias femeninas*, Nerea, Madrid 1991.

HOORNAERT, E., *La memoria del pueblo cristiano*, Madrid 1986.

HOWELL, VICTORIA, "Hijas de Abraham: el papel que jugaron las mujeres en las primeras comunidades cristianas que refleja

Lucas" pp. 23-53 en *Relectura de Lucas*, I. GÓMEZ ACEBO, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998.

ILAN, TAL, *Jewish women in graeco-roman Palestine,* Hendrickson Publishers, Peabody 1996.

KEARSLEY, R. A., "Asiarchs, archiereis and the archiereiai of Asia" *GRBS* 27: 183-192.

KLAUCK, HANS JOSEPH, *The religious context of early christianity, A guide to graeco-roman religions,* T & T Clark, Londres 2003.

KRAEMER, ROSS SHEPARD, *Her share of the blessings. Women's religions among pagans, jews and christians in the greco-roman world*, Oxford University Press, N.York 1992.

——— "Monastic jewish women in greco-roman Egypt: Philo of Alexandria on the Therapeutrides" *Signs* 14 (1989) 345-380.

KRAEMER, ROSS SHEPARD y MARY ROSE D'ANGELO, *Women & christian origins*, Oxford University Press, N. York 1999.

LEVINE, AMY JILL, *Women like this. New perspectives on jewish women in the greco roman world,* Scholars Press, Atlanta 1991.

LONGENECKER, RICHARD N., *Life in the face of death. The resurrection message of the NT*, Eerdmans, Cambridge 1998.

MACDONALD, MARGARET Y., *Early christian women and pagan opinion. The power of the hysterical woman,* Cambridge University Press, Cambridge 1996.

MALCOLM, ARLANDSON JAMES, *Women, class and society in early christianity,* Hendrickson Publishers, Peabody 1997.

MEEKS, WAYNE A., *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.

MIRÓN PÉREZ, MARIA DOLORES, *Mujeres, religión y poder. El culto imperial en el occidente mediterráneo,* Universidad de Granada, Granada 1996.

MONTERO HERRERO, SANTIAGO, *Diosas y adivinas. Mujeres y adivinación en la Roma antigua,* Trotta, Madrid 1994.

NEYREY, JEROME H., "Maid and mother in art and literature" *BTB* 20 (1990).

OSIECK, CAROLYN y DAVID BALCH, *Families in N. Testament world, Households and house churches,* Westmintser John Knox Press, Louisville 1997.

PERVO, RICHARD I., "Aseneth and her sisters. Women in jewish narrative and in greek novels" pp. 145-160 en AMY JILL LEVINE *Women like this. New perspectives om jewish women in the greco roman world,* Scholars Press, Atlanta 1991.

PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos.*
Sobre los oráculos de la Pitia.

POMEROY, SARAH B., *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica,* Akal, Madrid 1987.

SAWYER, DEBORAH F., *Women and religion in the First christian centuries,* Routledge, Londres 1996.

SCHEID, JOHN, "Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma" pp. 451-453 en DUBY GEORGES y MICHELLE PEROT, *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, Taurus, Madrid 2001[2].

SORDI, M., *Los cristianos y el Imperio Romano,* Madrid 1988.

STEGEMANN, E. W y W, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo,* Verbo Divino, Estella 2001.

TALIAFERRO BOATWRIGHT, MARY, "Plancia Magna of Perge: women's roles and status in roman Asia Minor" pp. 249-272 en SARAH B. POMEROY (ed.), *Women's history & Ancient history,* University of North Carolina Press, 1991.

TORJESEN, KAREN JO., *Cuando las mujeres fueron sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de la subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1996.

TREBILCO, R. PAUL, *Jewish communities in Asia Minor*, Cambridge University Press, N. York 1994.

WEGNER, JUDITH, *Chattel or person. The status of women in the Mishnah*, Oxford University Press, N. York 1988.

3

Las Iglesias domésticas y los *collegia* romanos

Esperanza Bautista Parejo

Esperanza Bautista Parejo es licenciada en Derecho (UCM), licenciada en Teología Dogmática Fundamental (UPCO) y Master en Bioética (UPCO). Es profesora de Teología en la UPCO (IHR) y ha desarrollado otras actividades docentes dentro y fuera de la UPCO. Es miembro fundador de la ATE y miembro del Fem, de la ESWTR y de ASINJA. Ha publicado recientemente *Aproximación al estudio del Hecho Religioso* Estella 2001; *10 Palabras Clave sobre la Violencia de Género,* Estella 2004. En colaboración ha publicado "Hans Jonas y la responsabilidad constitutiva: dignidad de la naturaleza y dignidad del ser humano", *Bioética: La cuestión de la dignidad,* Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2004; "La Nueva Era: añoranza de una nueva espiritualidad y anhelo de lo divino", *Umbra, Imago, Veritas,* Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2004.

3
LAS IGLESIAS DOMÉSTICAS Y LOS *COLLEGIA* ROMANOS

Esperanza Bautista Parejo

Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo con vosotros...

Sócrates, Gorgias, 506a

Introducción

Las mujeres cristianas tenemos la exigencia de seguir pensando e investigando, de negarnos al consuelo, o incluso al placer que ofrece lo estrictamente fundamentado y fijo. Sabemos que la presencia de las mujeres en las primeras comunidades de creyentes en Cristo es una realidad e incluso que formaban parte del núcleo constitutivo de estas comunidades, y también que en su mayoría pertenecían al judaísmo de la diáspora o grupos simpatizantes del judaísmo. Sabemos de ellas a través de numerosos textos neotestamentarios, principalmente el libro de los Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas y pospaulinas; sin embargo, es frecuente que tanto las refe-

rencias directas o indirectas sobre su presencia, como el hecho de que por lo general sean citadas dentro del marco de las casas cristianas, plantea una serie de interrogantes sobre lo que realmente se conoce acerca de esas primeras cristianas. Por otro lado, y a pesar de la tarea investigadora realizada por las teólogas feministas, los datos que hasta ahora se conocen acerca de su verdadero papel en las comunidades cristianas y de su función en las primeras estructuras de la Iglesia primitiva, con frecuencia siguen siendo interpretados desde una visión androcéntrica y, por tanto, sesgadamente. Pero algo semejante sucede con la importancia del papel que jugaron los laicos en la primera Iglesia. Y todo ello no deja de ser un verdadero acicate para la investigación.

Por otro lado, la Iglesia manifestó su vida asociativa en el marco de las estructuras sociales del mundo romano y, entre las formas históricas y jurídicas en las que la Iglesia se organizó, merecen especial mención las llamadas iglesias domésticas que, en línea con lo expresado anteriormente, siguen ofreciendo un campo específico para la investigación. Su importancia no se debe solamente al papel que jugaron en la formación de la primera Iglesia, sino también porque a través de ellas se pueden reconocer algunos aspectos de las relaciones del cristianismo y el Estado romano, así como los roles que los laicos en general y la mujer en particular desempeñaron en las iglesias domésticas, en las que la mujer llegó a alcanzar un puesto relevante y en igualdad de condiciones con el varón.

Según los datos que aportan diversos textos neotestamentarios, la primera Iglesia se estructura en torno a la casa y pasa a ser llamada "la casa de Dios"; en Lc 22,10-12, por ejemplo, se dice que la cena pascual de Jesús y los discípulos se celebró en una casa; en Hch 1,13 se habla de los cristianos que se reúnen en la casa en la que viven y oran Pedro y otros apóstoles en compañía de algunas mujeres y de María, la madre de Jesús; en Hch 2,42-47 se narra qué hacen en la casa y qué en el templo, en Hch 12,12-17 se dice que Pedro, tras su liberación, acude a la casa de María, madre de Juan, por sobrenom-

bre Marcos, donde muchos se hallaban reunidos en oración. Sin embargo, los estudios sobre la Iglesia primitiva suelen ignorar esta forma de estructura eclesial, o al menos no se la concede mayor relevancia al estar considerada como una forma pasajera y circunstancial, carente de influencia en la estructura de la Iglesia. Y, a la vista de los datos que ofrece la realidad que hoy día vivimos en cuanto a las funciones de responsabilidad que los laicos –y especialmente la mujer– ejercen en la Iglesia, es preciso reconocer que no falta cierta verdad en ello, pero también es cierto que esta falta de reconocimiento puede no sólo estar mediada e incluso determinada por antiguos elementos culturales, sino que además podría estar encubriendo una actitud que soslaya no sólo la importancia de las funciones que los laicos desempeñaron en la primera Iglesia, sino también el protagonismo que las mujeres tuvieron en ésta y, al mismo tiempo, podría impedir, o al menos obscurecer, la posibilidad de reconocer la continuación de las iglesias domésticas en los primeros siglos de la historia de la primera Iglesia.

No cabe duda que este planteamiento presenta numerosas dificultades y requiere un trabajo más extenso. Por ello, en este breve trabajo solamente se intentará analizar y tratar de descubrir la posibilidad de sentar algunas bases que permitan poner en relación las primitivas iglesias domésticas y los *collegia* romanos en cuanto formas de estructura eclesial así como a las posibles causas que dieron origen a la pérdida de protagonismo de la mujer en la Iglesia. Para ello, y siempre teniendo en cuenta los datos de Escritura, se hará referencia a las estructuras sociales del mundo romano y a las dificultades que ofrecieron al establecimiento de la Iglesia, así como los obstáculos que tuvieron que afrontar a la hora de poner en relación a la sociedad y la Iglesia. No se trata de establecer un paralelismo radical entre las iglesias domésticas y los *collegia,* sin embargo, es posible descubrir en ambas formas de organización eclesial la misma fe común en Jesucristo y el mismo deseo de constituir un lazo de unión que hiciera posible una relación de la Iglesia con la sociedad basada en la

apertura del cristianismo a otras culturas y en el amor y la justicia que forman el núcleo del mensaje de Jesús de Nazaret.

Las iglesias domésticas: tradiciones religiosas y contexto social

El término más importante que se utiliza en el Nuevo Testamento para designar las comunidades de creyentes en Cristo es la palabra griega *ekklesia,* que puede ser aplicado tanto a las comunidades mesiánicas de Israel como a las comunidades cristianas de las ciudades paganas. Esta palabra puede traducirse como "comunidad", "asamblea comunitaria" o "iglesia". Aunque es un término prepaulino se puede reconocer a partir de las Cartas de Pablo y su significado fundamental en el cristianismo primitivo y en los textos del Nuevo Testamento es el de "reunión", pero en sentido efectivo de experiencia social. También se puede decir que la palabra *ekklesia,* además del carácter de asamblea efectiva de los creyentes, era al mismo tiempo entendida también como una comunidad en la que las personas que la formaban permanecían unidas por un entramado de relaciones sociales recíprocas que se mantenían más allá y con independencia de que estuvieran o no verdaderamente reunidas en asamblea. Esto permite comprender la comunidad de creyentes en Cristo en el sentido de una comunidad doméstica o familiar[1].

De la lectura de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas paulinas se puede descubrir una correlación entre los términos *ekklesía* y *oikós* (casa). Ya en la época apostólica encontramos con frecuencia la fórmula *"la iglesia en la casa de..."*, que muestra esta relación y la difusión de las iglesias domésticas en el cristianismo primitivo. Durante el período apostólico, y como ya se ha recordado, la información que sobre ellas proporcionan los textos del Nuevo Testamento, sobre todo los Hechos de los Apóstoles, es extensa y nos ayudan a

1. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo,* Estella 2001. p. 355 ss.

conocer y comprender sus funciones. Las iglesias domésticas eran un lugar de reunión de la comunidad; en ellas se celebraba la palabra, la fracción del pan y la comunión de bienes y se llevaba la dirección real de la comunidad; proporcionaban estabilidad y permitían además establecer relaciones sociales. A través de las iglesias domésticas, y de manera especial durante la etapa de clandestinidad de la Iglesia, los laicos, hombres y mujeres, desarrollaron una actividad y unas funciones muy importantes, en ocasiones incluso insustituibles, y constituyeron el necesario lazo de unión entre la Iglesia y la sociedad. Dentro de este marco, la importancia concreta de la mujer se refiere tanto a la fundación de iglesias domésticas cuanto a su mantenimiento y promoción (Hch 16,15;12,12; Rom 16,5). Por otra parte, las iglesias domésticas fueron un factor decisivo en el movimiento misionero pues no sólo proporcionaban espacio y acogida a los misioneros itinerantes, sino que también les daban un apoyo material que con frecuencia se concretaba en una financiación sistemática de la actividad misionera. La ilicitud del cristianismo y la falta de reconocimiento oficial estorbaban la actividad externa de la Iglesia, su actuación en la esfera pública, y este hecho favoreció no sólo la formación, sino y sobre todo la continuidad de las iglesias domésticas a lo largo de los tres primeros siglos.

Contexto social y tradiciones religiosas

Al igual que la conciencia de la identidad judía en la diáspora se veía reforzada por la estructuración religiosa del tiempo, por las oraciones cotidianas, el estudio de la Torá y por las prescripciones sobre la pureza ritual y los alimentos, a lo largo de estos primeros siglos del cristianismo, el contexto social no debe separarse de manera radical de las tradiciones religiosas presentes en la sociedad en la que el cristianismo emergía. En este sentido, en las iglesias domésticas se puede señalar la presencia de dos tradiciones: la sinagogal y la del mundo grecorromano.

En primer lugar, no debe olvidarse que los primeros cristianos surgen dentro del mundo y la cultura judía y que éste es el contexto en que viven su fe en Jesús de Nazaret; esto facilitó enormemente la influencia judía, y no sólo en cuanto a la forma de estructurarse sino también en cuanto a la forma de organizarse en torno a una autoridad; pero también trajo consigo numerosos conflictos a causa precisamente de ella y de la falta de un planteamiento verdaderamente universalista, lo que contrastaba con la apertura del cristianismo a otras culturas. Por otro lado, nos encontramos con un hecho importante: el conocimiento del judaísmo facilita una noción y un entendimiento bastante aproximado a la realidad del cristianismo primitivo pues, entre otros aspectos, su primera organización obedece al sistema sinagogal, lo que permite detectar diversas coincidencias entre esta forma de organización y la del cristianismo primitivo.

La influencia de la tradición sinagogal, en especial de las sinagogas de la diáspora, es lógicamente muy importante y en ella cabe destacar dos aspectos interesantes para el cristianismo: su carácter grupal y su carácter familiar. Según los testimonios más antiguos, se usa más el término *proseuche* o lugar de oración en lugar del término *synagoge*. Este término puede indicar tanto "reunión" o "comunidad" como el edificio en el que se celebra la reunión. En Israel servían como lugar para la lectura pública de la Torá y para la instrucción y la enseñanza de los mandamientos e incluso como alojamiento para recibir a los forasteros, en especial a los peregrinos judíos procedentes de la diáspora. Servían también como centros de reunión local y como lugar en que se custodiaban los bienes comunitarios, si bien no se puede afirmar con certeza si al igual que sucedía en las sinagogas de la diáspora eran además lugares en donde se rezaba, se comía juntos y se pronunciaban sentencias judiciales. El Nuevo Testamento asocia, por lo general, ambos significados y por tanto el edificio sinagogal en que se celebran las reuniones. Uno de esos lugares eran las casas particulares. Otro tipo de coincidencias con las formas de organización del cristianismo primitivo se deben al carácter

familiar que tenía la sinagoga (en especial las de la diáspora) y a la relación que se daba entre ésta, como casa de oración, y las casas familiares. Las sinagogas tenían un carácter grupal y no local o territorial, muy probablemente debido a la diáspora y a la diseminación de las comunidades judías en territorios muy extensos, lo que significa que la sinagoga seguía a la comunidad ya que, según las necesidades y circunstancias de la vida, allí donde se establecía la comunidad se establecía la sinagoga y, con ello, se expresaba la relación de un grupo humano determinado. Por otro lado, las fiestas religiosas judías más importantes estaban –y continúan estándolo– en estrecha relación con las fiestas domésticas y con tradiciones alimenticias (Lev 11; Dt 14) o, por ejemplo, aquellas relacionadas con la circuncisión, que es un rito familiar (Gen 17,9-14); todo ello nos lleva a recordar la importancia que tenían las familias en el proceso de socialización religiosa durante la época helenístico-romana y el carácter cotidiano que tenía la vida religiosa para el judaísmo. La vida diaria estaba determinada en muchos aspectos por la Torá, cuyos preceptos marcaban las relaciones sociales, el ritmo de vida y las diferentes formas de trabajo, el sabbat y las fiestas y, cuando los estratos superiores del judaísmo entraron en contacto con las potencias dominantes, fueron perdiendo autoridad y las familias fueron adquiriendo una particular importancia[2].

Las primeras comunidades cristianas también estaban diseminadas en amplios y distantes territorios. Todas tenían la fe común en Jesucristo pero se reunían en las sinagogas y el deseo de ruptura con el judaísmo estaba ausente. Desde esta perspectiva, se puede decir que las iglesias domésticas constituían una iglesia comunitaria y familiar y con unas funciones determinadas que no se alejaban mucho de las que tenían las sinagogas; en este contexto se pueden situar la iglesias domésticas. Sin embargo y a pesar del carácter gru-

2. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo,* Estella (2001), p. 196-200.

pal que tuvo el cristianismo primitivo, el principio de territorialidad pasó a ser muy pronto el principio organizativo de la Iglesia, y la iglesia comunitaria y familiar fue cediendo paso a la iglesia local y territorial. No obstante, también se daban ciertas diferencias con el sistema sinagogal. La más importante a destacar es la que se daba entre ambos esquemas organizativos en relación al planteamiento y fijación de un sistema normativo ya que, frente a las innumerables prescripciones legales del judaísmo, las primeras comunidades cristianas no se preocuparon por darse algún tipo de normas fijas[3]. Para muchos autores la ruptura con el modelo sinagogal y comunitario era inevitable. Según Hoornaert, esta ruptura se produjo sobre todo hacia mediados del siglo III y giró en torno al modelo de autoridad y su paso de la autoridad profético-carismática a la institucional y jerarquizada[4], pero tampoco faltaron factores como la falta de universalismo en el modelo sinagogal o la reacción de rechazo contra el pueblo judío, que va siendo visto como responsable de la muerte de Cristo. Pero esta ruptura no se produjo sin conflictos y, varios movimientos cristianos se quedaron al margen de la Gran Iglesia al intentar defender el modelo eclesial de la Iglesia primitiva.

Por otra parte, los cultos paganos domésticos, mixtos e incluso exclusivamente femeninos, se detectan ya en el siglo I, algo que entra en la lógica de la tradición del mundo grecorromano en el que todo, incluso el Estado, se entendía a la manera de la casa y en donde existían dioses primitivos que primero fueron de las tribus y posteriormente de las familias. El fuego tenía un carácter divino; su culto se practicaba en las casas, en donde existían unos altares dedicados a él y ante los que se presentaban las ofrendas; en el fuego se preparaban las comidas que, a su vez, tenían carácter religioso. Sin embargo, se trataba de un culto privado y secreto y, en consecuencia, eran

3. No se olvide que las primeras comunidades se entendían a sí mismas como una comunidad escatológica, lo que explica la falta de deseos de establecer cualquier tipo de reglamentación fija.

4. E. Hoornaert, *La memoria del pueblo cristiano,* Madrid (1986) p. 163.

religiones de carácter doméstico y circunscritas al ámbito privado. Por otro lado, la mujer estaba muy presente en la vida religiosa "pública" y su presencia en la celebración de los cultos de la *polis* era clara aunque limitada respecto del lugar que ocupaban los hombres. Había comunidades rituales femeninas concretas y las sacerdotisas desempeñaban un papel importante en el culto público de las ciudades; eran elegidas o sorteadas al igual que los sacerdotes y, como ellos, recibían una parte de la ofrenda de los sacrificios. Pero eran los hombres quienes las elegían y sorteaban. Consecuencia: los cultos públicos eran privilegio masculino y la participación real de la mujer en ellos, tanto en Grecia como en Roma, era más bien marginal y hasta los cultos a las divinidades femeninas permanecía en manos de los sacerdotes, salvo en el caso de las Vestales romanas y en algunos cultos a los emperadores que se celebraban en Asia.

Las iglesias domésticas y el cambio social

Otro aspecto importante del papel que jugaron las iglesias domésticas fue su influencia en el cambio social. En las antiguas sociedades de la cuenca mediterránea se valoraba la jerarquía social y las fuentes hablan casi únicamente de una élite y de los varones; la gran masa de la población y las mujeres son prácticamente ignoradas y desconocidas. Para escritores como Flavio Josefo o Filón de Alejandría la élite social estaba formada por aquellos varones que eran nobles, ricos y poderosos mientras que la gran masa la componían los débiles y los pobres; los primeros son además sanos, bellos y con formación, gozan de poder y consideración social; los segundos carecen de formación, de inteligencia y de modales e incluso pueden ser cobardes y desde luego son socialmente despreciados. Por otra parte, Alföldy[5] establece unos criterios de estratificación de las sociedades antiguas y habla de dos estratos muy claros, uno

5. G. Alföldy, *Römische sozialgeschicte*, Wiesbaden (1984) p. 94. Nota que tomo de E. W. Stegemann y W. Stegemann, o.c. p. 42 ss.

superior, que tenía poder y riqueza, gozaba de prestigio, consideración y privilegios sociales y pertenecía a un *ordo*, y otro inferior, formado por grupos urbanos y rurales, relativamente pobres o relativamente acomodados, y los pobres de solemnidad, pero todos ellos sin posibilidades de ejercer cargos públicos o políticos a causa de su origen y, por tanto, sin poder ni privilegios aun cuando poseyeran alguna riqueza. Partiendo de esta base, Alföldy piensa que se puede afirmar que la mayoría de los seguidores de Jesús de Nazaret pertenecían al estrato inferior rural, o eran personas relativamente acomodadas junto a otras que vivían bajo el mínimo vital. Entre otros ejemplos, cita a Mateo, que gozaba de cierta buena posición social aunque siempre modesta y difícilmente rica, pero que carecía de prestigio social por ser recaudador de impuestos. O a José de Arimatea, que sí gozaba de una mejor posición y consideración social pero que quizá sólo era simpatizante más que seguidor de Jesús. Las mujeres que le seguían, salvo muy raras excepciones, también pertenecían a los estratos inferiores.

Pero esto no deja de ser discutible ya que los textos muestran también que las primeras comunidades cristianas son sobre todo urbanas y que las diferencias de condición social no dejaron de crear conflictos que Pablo refleja en su primera carta a los Corintios y que son criticadas por él porque contradicen a la unidad en Cristo. Estas comunidades existían como grupos minoritarios que vivían en ciudades cuyo contexto social era mayoritariamente pagano; existían también junto a las sinagogas de la diáspora y los representantes del judaísmo de fuera de la tierra de Israel. Estaban constituidas por judíos creyentes en Cristo y por personas procedentes del paganismo que, con el paso del tiempo –a veces ya en la época paulina– predominaron en ellas. Judíos y no judíos establecieron en estas comunidades un programa de relaciones sociales ilimitadas que suponían un verdadero cambio social. La iglesia de Antioquia es un buen ejemplo de ello y es allí donde sus miembros comienzan a ser llamados *christianoi*, es decir, seguidores de Cristo (Hch 11,26). Pero

estas nuevas relaciones sociales no siempre fueron bien aceptadas y surgen los conflictos que muestran la resistencia y las dificultades que tuvieron que afrontar estas primeras comunidades frente al cambio social que esas nuevas relaciones suponían.

El conflicto originado por la necesidad de que los paganos se convirtieran antes al judaísmo y se circuncidasen para poder ser cristianos es una clara muestra de los problemas que plantean las nuevas relaciones. Este conflicto no deja de tener su lógica ya que la sinagoga nunca se enfrentó con el problema de la apertura a otras culturas, mientras que el cristianismo sí tuvo que hacerlo. El concilio de Jerusalén puso término a este conflicto declarando la no necesidad de adoptar esa seña de identidad judía antes de pasar a ser cristianos (Hch 15; Gal 2,1ss) y, con ello, el cristianismo abrió la puerta hacia otras culturas y otras religiones. Por otro lado, surge el tema de las comidas comunitarias, de gran significado en las sociedades antiguas; se puede afirmar que en ninguna de ellas estaba permitido comer cualquier alimento en cualquier lugar y en cualquier ocasión. Para judíos y paganos las comidas comunitarias eran también muy importantes y guardaban relación con fiestas religiosas y cultuales; pero en ellas se repetían las posiciones y las relaciones sociales de las personas y reflejaban los valores tradicionales de los grupos así como las delimitaciones que generaban; de ahí que las comidas constituyesen una de las posibilidades más eficaces que tenían los grupos para diferenciarse y autodefinirse. Los textos paulinos reflejan que en la *Ekklesía,* los límites sociales se habían suprimido en las celebraciones de las comidas comunitarias. La comunión de mesa de judíos y no judíos se practicaba en las sinagogas de la diáspora, pero siempre sometiéndose a la observancia de las convenciones judías; pero en las comunidades de creyentes en Cristo, la comunión de mesa se practicaba sin prestar atención a las prescripciones judías sobre los alimentos y esto suponía un cambio evidente del estilo de vida judío.

Si nos centramos en el texto de san Pablo de Rom 16,3-5 y en la mención que hace de Prisca y Áquila, podemos descubrir otros aspectos del cambio social que se estaba produciendo en las comunidades cristianas y en el marco de las iglesias domésticas. Vemos que Prisca y Áquila viajaban como pareja; en su itinerario, reunían a los convertidos en las iglesias domésticas y no dividían la diaconía apostólica entre el servicio a la mesa compartida, que es lo que constituye la comunidad, y el servicio de la palabra dirigida a la conversión de los gentiles, y los dos son llamados apóstoles por san Pablo. Todo esto sugiere que, en primer lugar, las primitivas iglesias domésticas no estaban constituidas sólo por la familia del dueño o de la dueña de la casa en la que se reunía la comunidad, sino también por conversos de otras familias, entre otras cosas porque no es probable que ellos viajasen con toda su casa o su familia. De ahí se puede deducir que, en primer lugar, las iglesias domésticas estaban estructuradas más como asociaciones religiosas que como familia patriarcal, cuya estructura era jerárquica y centrada en torno al paterfamilias y sin una especial consideración de la mujer. En segundo lugar y en contra de la tradición, a Prisca se la nombra en primer lugar, antes que a Áquila, y no se la presenta como esposa, esto es, desde su relación familiar y social, sino en función de su significado para la comunidad. En tercer lugar, también se puede deducir que la estructura organizativa de las iglesias domésticas era igualitaria, y esto entraba en conflicto con la estructura tradicional de la casa patriarcal. Asimismo, tampoco se debe olvidar que los miembros de las casas paganas convertidos al cristianismo seguían vinculados a la casa tradicional y patriarcal, ni tampoco que sus estructuras sociales eran menos divergentes y más homogéneas que las de los grupos cristianos.

Por último, parece necesario recordar una vez más que quienes se reunían en las iglesias domésticas lo hacían como miembros de una asociación de iguales (Gal 3,26-27): eso buscaban porque eso es-

peraban, y no buscaban recompensas de una religión basada en la estratificación de clase o dominio[6]. A modo de ejemplo, se puede citar la carta que a principios del siglo II, escribe Ignacio de Antioquia a Policarpo de Esmirna, diciéndole que no libere a esclavos a expensas de la Iglesia, lo que puede estar indicando que los esclavos que pasaban a pertenecer a una comunidad cristiana esperaban que la Iglesia comprara realmente su libertad, es decir, esperaban un cambio objetivo de la realidad que modificase los roles sociales. Otro ejemplo de la igualdad que esperaban dentro de la comunidad es la mención que hace Plinio en su rescripto a Trajano, en el que dice que las mujeres esclavas eran ministros (*diakonoi)* en Bitinia[7]. Aún es más, a pesar de que en la *ekklesía* los no judíos observaran al principio la Torá, probablemente como representación de los ideales cristianos, la no diferenciación social de las personas, que Pablo demuestra en base a los dones carismáticos, está poniendo de manifiesto un cambio social total respecto de las normas jurídicas de la Torá, cambio que se realiza con el apoyo del Espíritu (Rom 8,1 ss). Por eso, en Cristo ya no hay circuncisos ni incircuncisos, ni amos ni esclavos, ni varón ni mujer, sino sólo la "nueva criatura"; de igual modo, la "observancia de los mandamientos" (Torá) es sistematizada e incluso idealizada por Pablo en principios éticos (Gal 5,6; 6,15; 1 Cor 7,19). En definitiva, se puede afirmar que la comunidad de iguales que se reunía en las iglesias domésticas expresaba la esperanza cristiana de un cambio social.

6. Otros estudiosos del tema difieren de esta interpretación y se ciñen a la conversión de toda la familia como base para interpretar las iglesias domésticas como iglesias estrictamente familiares, o dando por supuesto que el padre de familia se convertía de hecho en el jefe del grupo, sin mencionar las numerosas nominaciones femeninas como cabezas de algunas iglesias domésticas. Ver, por ejemplo, Meeks, Wayne. A *Los primeros cristianos urbanos,* Salamanca (1988) p. 132 ss, que sostiene también que, a pesar de darse ciertas convicciones y actitudes igualitarias, la estructura de la casa era jerárquica y lo demuestra aludiendo a los códigos domésticos, sin tener en cuenta otras posibles interpretaciones.

7. Plinio, *Ep.* X, 96, 7.

Los collegia romanos

Las relaciones entre el cristianismo y el Imperio romano: cuestiones políticas y cuestiones religiosas

Desde que aparece el cristianismo hasta la paz de Constantino trascurrieron casi tres siglos. Pero aunque no se puede negar que los cristianos fueron poco a poco cediendo ante el atractivo de las formas de organización romanas, lo cierto es que las relaciones entre la nueva religión y el poder político fueron complejas y por tanto no se puede generalizar. Los rescriptos imperiales y las actas de los mártires no legendarios demuestran que las persecuciones ni fueron tantas ni tampoco tan pocas; hay historias de martirios cuyo carácter legendario ha sido desvelado por las tareas de investigación realizadas; también se sabe que existieron persecuciones generales ordenadas por el Estado romano y persecuciones locales movidas por la opinión pública y la cultura pagana. Esto permite afirmar que sin duda existió un enfrentamiento entre el cristianismo y el poder, pero que también existieron largos períodos de paz y tolerancia. Hubo conflicto, pero éste tuvo un carácter religioso y ético más que político y, de hecho, las persecuciones contra el cristianismo fueron persecuciones religiosas. Pero esto no impide que en ellas también existieran intenciones políticas por parte de la autoridad romana ya que la religión siempre tiene determinados reflejos sociales y políticos. Este planteamiento adquiere una especial relevancia en Roma, en donde la protección a determinadas divinidades estaba muy presente en la vida pública; por ello, era impensable que la política prescindiera de la religión, e incluso que la religión no tuviera una finalidad política ya que, en Roma, el papel de la religión consistía en asegurar al imperio la *pax deorum,* y, a su vez, los dioses aseguraban la conservación del imperio.

En realidad, tal y como se ha probado históricamente y reflejan los textos neotestamentarios, el cristianismo no mostró rechazo contra

el Estado romano[8] y procuró adaptarse al orden social establecido. Por otro lado y, a pesar de que no se suele conceder importancia a la opinión pública en el mundo antiguo, parece que ésta jugó un papel importante en la persecución del cristianismo en los primeros siglos. Algo que no pasó desapercibido para los cristianos y que sin duda tuvieron en cuenta a la hora de tener que sobrevivir en los momentos de las persecuciones. Los textos que recogen los códigos domésticos (Col 3,18; 4,1; Ef 5,21-33; 6,1-9; 1 Pe 2,13-17; 3,1-7; 1Tim 2,9-3,15; Tit, 1-10; 3,1-2), por ejemplo, muestran no sólo el proceso de patriarcalización de la Iglesia, sino también cómo a través de ellos se va inculcando la aceptación del orden social y cómo el buen gobierno de la casa pasa a ser el modelo decisivo para aquellos que desean ser elegidos como episcopos o diáconos[9]. Respecto del rechazo contra el Estado romano, no menos importante es el texto de Rom 13,1-8, texto por otro lado discutido, en el que Pablo habla de la sumisión a las autoridades civiles cuando dice:

> "*Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas*".

Sin embargo y a pesar de ello, sí se puede hablar de la existencia de un sentimiento difuso en la sociedad que veía un peligro en el cristianismo a causa de su "impiedad", ya que el hecho de no adorar a los dioses estatales romanos representaba una amenaza contra esa protección divina que aseguraba la paz al imperio. Pero cuando se llega a pensar que el grupo perseguido está organizado en comunidad y dirigido contra el bien público, o que subvierte las estructu-

8. Sí se puede hablar de actitudes de rechazo en el montanismo, en tiempos de Marco Aurelio, pero en el fondo fue una situación de confusión que los apologetas (Melitón, Atenágoras, Apolinar y Milcíades) lograron aclarar y que fue superada por el mismo Marco Aurelio y sobre todo por Cómodo y los Severos, con quienes se llegó a alcanzar unos compromisos que permitieron un largo período de tolerancia.

9. Para una visión más amplia se puede ver E. Bautista, *La mujer en la Iglesia primitiva,* Estella (1993) p. 92-98.

ras sociales, o que incita a la desobediencia al Estado, la persecución será en este caso ciertamente política, aunque el grupo esté identificado con una connotación religiosa. Durante un tiempo, los cristianos estuvieron considerados de forma favorable tanto en Roma como en la provincia de Judea y en la diáspora judía. El emperador Tiberio parece que llegó a proponer el reconocimiento del culto a Cristo en su deseo de dar a esta nueva secta nacida en el judaísmo la misma licitud que Roma reconocía al judaísmo desde la época de César. Era una propuesta política que enlazaba con su política general de pacificación en Judea, una provincia que siempre presentó problemas desde el punto de vista religioso, y esto fue una salvaguarda para los cristianos pues, frente a otros movimientos políticamente antirromanos, su predicación podía ser utilizada más bien como un instrumento de pacificación de Palestina. Pero en Judea, con Herodes Agripa I, la persecución legal de los seguidores de Cristo volvió a ser posible y se llegó a la condena a muerte de Santiago el Mayor y al arresto de Pedro (Hch 12,1-3). Sin embargo, la nueva religión no encontró en Roma muestras de hostilidad por parte de las autoridades políticas hasta el año 62.

En las relaciones del cristianismo con el Imperio romano, es preciso destacar la importancia de las medidas tomadas por Galieno a favor de los cristianos. La persecución de Valeriano (edictos del 257 y del 258), va dirigida sobre todo contra los cristianos de las clases dirigentes, ya que no desea que los cristianos se integren en el Estado pues teme que todo el Imperio termine por ser cristianizado, y contra la jerarquía de la Iglesia. Paradójicamente, al declararla ilícita y ordenar la confiscación de las propiedades eclesiásticas, esta persecución no deja de ser un reconocimiento oficial de la existencia de la Iglesia y de su organización. Galieno deroga estos edictos de su padre y las antiguas leyes anticristianas; en consecuencia, a partir de ahora la antigua legislación no se puede utilizar como pretexto para perseguir a los cristianos, sino que hará falta emplear leyes nuevas.

En el 262, tras la persecución de Diocleciano, Galieno pone fin a la misma recurriendo a la situación jurídica anterior de los cristianos y sus *conventícula.* En el rescripto que dirige a los obispos de Egipto, y que es el fundamento jurídico de los dictados posteriormente por otros emperadores, ordena a las autoridades locales restituir a los obispos los lugares de culto y bienes confiscados. De esta manera, Galieno, al derogar las leyes anticristianas, hace del cristianismo una religión lícita de hecho y de derecho; esto tiene una consecuencia importante: las comunidades cristianas pasan a ser una cuestión de derecho y los obispos quedan autorizados para representar estos derechos oficialmente ante la ley[10].

Los collegia religionis causa

En el mundo romano, los *collegia* eran asociaciones de derecho privado, de carácter profesional, religioso y funerario que se basaban en la solidaridad de sus miembros y en la asistencia recíproca. Elegían a sus jefes y tenían una caja (*arca*) en la que se ingresaba una ofrenda mensual. Estas asociaciones eran vistas con recelo cuando tendían a transformarse en grupos rebeldes y violentos capaces de perturbar el orden público, en cambio, se veían como lícitas cuando, incluso sin la aprobación oficial, se configuraban como asociaciones destinadas a la mutua asistencia entre pobres y con vistas a los enterramientos y funerales.

La evolución de las iglesias domésticas hacia estructuras colegiales como medio de adaptación a las instituciones romanas no carece de lógica y es un claro ejemplo de cómo se fue plasmando el proceso de formación de la Iglesia. De hecho, este proceso tiene antecedentes en los *politeuma,* una forma de organizarse de las comunidades judías de la diáspora y que estaba permitida a determinados grupos de inmigrantes. Como muestran algunas inscripciones judías, la de

10. M. Sordi, *Los cristianos y el Imperio Romano,* Madrid (1988) p. 107-117.

Berenice por ejemplo, del *politeuma* se pasó a la sinagoga y, sin perder su carácter sinagogal, estas organizaciones fueron asumiendo el carácter de los *collegia*, como asociaciones libres que gozaban de ciertos privilegios[11]. Parece lógico y es muy probable que la Iglesia eligiera esta forma de organización, como se puede deducir no sólo del estudio de inscripciones y epígrafes sino también de los comentarios que hace Tertuliano en su *Apologeticum* (c39). En todo caso, se puede afirmar la presencia de mujeres en las reuniones de diferentes *collegia.* Así pues, esta evolución de las iglesias domésticas hacia estructuras colegiales no fue una excepción ni respecto de la forma sinagogal de organización ni tampoco respecto de las asociaciones romanas.

En la etapa más antigua, antes del edicto de Galieno, la Iglesia no podía tener propiedades y la forma encubierta y más extendida para poder adquirirlas y mantenerlas era la cobertura que les proporcionaba el derecho a la propiedad privada de los laicos y la hospitalidad que se practicaba en las casas particulares. Una disposición de Septimio Severo amplió la autorización general de que gozaban los *collegia* a los *collegia religionis causa* (Dig 47,22,1) y es muy probable que la Iglesia, por diversas razones de orden práctico, adoptase la forma de los *collegia* porque, de esta manera, por un lado daba continuidad y una nueva configuración a las iglesias domésticas, y por otro, podía reivindicar ante el Estado romano la propiedad eclesiástica de los lugares de reunión y sepultura y podía salir de la semiclandestinidad en que permanecía desde Adriano. Es interesante recordar cómo Tertuliano, por ejemplo, describe en el c. 39 de su *Apologeticum*, la vida de las comunidades cristianas bajo la forma específica de un *collegium religionis causa* y subraya, utilizando casi los mismos términos del rescripto de Septimio Severo, la licitud de las reuniones cristianas, poniendo en evidencia tanto las analogías

11. E. W. Stegemann y W. Stegemannn, o.c. p. 351-352.

jurídicas de funcionamiento como las diferencias morales que se daban con los *collegia* paganos. En esta línea, Tertuliano describe la presidencia de los *probati seniores* –que luego van a ser los presbíteros–, cómo obtienen su cargo en base a la demostración de su integridad y no por dinero, y la existencia del *arca* para las ofrendas mensuales cuyos fondos comunes no son para "banquetes, bebidas y orgías", sino para alimentar a los pobres y enterrarlos y para ayudar a los huérfanos sin recursos y a los ancianos. Esto es precisamente lo que Alejandro Severo iba no sólo a admirar sino a desear imitar.

La atención que presta Tertuliano a todo esto se debe a su deseo de resaltar la perfecta concordancia que se daba entre la vida asociativa cristiana y las normas establecidas por la ley. La realidad era que, al ser el cristianismo una religión ilícita, no era posible obtener su aprobación ni siquiera bajo la forma de iglesia doméstica. El hecho de que los *collegia religionis causa* no necesitasen de una aprobación específica hacía posible esta autorización encubierta y facilitó el extenso período de tolerancia que se disfrutó desde la muerte de Marco Aurelio hasta mediados del siglo III, permitiendo la expansión pacífica de la Iglesia, su organización y la propiedad eclesiástica. Al mismo tiempo, se pudo iniciar la instauración de las relaciones entre los jefes reconocidos de una religión que todavía no estaba reconocida y un Estado que, paradójicamente y cuando se producía una denuncia privada, se veía en la necesidad de seguir persiguiendo a los miembros de una religión todavía ilícita. Como ejemplos de esta situación paradójica, se puede citar el hecho de que Alejandro Severo, por ejemplo, concediese a los cristianos de Roma un terreno que se disputaban los taberneros porque el destino religioso que los cristianos le iban a dar era preferible al que le darían los taberneros. Otro ejemplo nos lo proporciona la petición que Marcia, en nombre de Cómodo, hace al papa Víctor de una relación de cristianos desterrados para otorgarles la gracia imperial. O que en tiempos de Caracalla, un gobernador de Arabia solicitase al obis-

po de Alejandría le enviase a Orígenes para oírle una conferencia. Esta situación terminó con el edicto de Galieno que viene a reconocer la existencia de un derecho de propiedad de la Iglesia y los *conventicula* (iglesias domésticas) en cuanto a tales, y no ya en cuanto *collegium religionis causa*. Entre el año 260 y el 303 el cristianismo y la Iglesia en su conjunto pasaron a ser una religión y una iglesia lícitas, y lo cierto es que los edictos posteriores de Sárdica, en 311 y de Milán, ya en época de Constantino, no crean los derechos de propiedad de la Iglesia, sino que restablecen y reconocen el derecho de existencia y reunión del *Corpus Christianorum* y, al mismo tiempo, restituyen los lugares de culto y las propiedades eclesiásticas que anteriormente se habían confiscado[12].

La evolución de las iglesias domésticas hacia estructuras colegiales se descubre también en el desarrollo de las fórmulas "*la iglesia en la casa de...*" hacia otras parecidas a las que se encontraban en el mundo romano, como las del *collegium quod est in domo* o del *collegium familiae*. Las inscripciones romanas proporcionan a menudo los suficientes indicios para atestiguar esta evolución a causa sobre todo de la presencia en el cristianismo de ricas familias romanas ya desde el siglo I. Un ejemplo lo tenemos en las inscripciones que afirman la existencia de un *collegium* en la casa de los Sergios Paulos. En estas inscripciones la palabra *collegium* figura seguida de la fórmula *quod est in domo Sergiae L., filiae Paulina*. La documentación que aportan los epígrafes descubre toda una vinculación matrimonial de dos familias romanas ilustres, en las que el cristianismo se había introducido ya en el siglo I, permite remontar la existencia de este colegio o iglesia doméstica hasta este siglo y durante todo el siglo II y, al mismo tiempo, permite confirmar no sólo la pervivencia del cristianismo en estas dos familias senatoriales, sino que también permite plantear la hipótesis de que este colegio era en realidad una iglesia doméstica,

12. Son datos y ejemplos que tomo de M. Sordi, o.c. Madrid (1988) p. 172 ss.

presidida por el padre y luego por la hija y que, muy probablemente, este fue el camino que siguieron otras iglesias domésticas[13].

Pero también nos permite suponer que tanto el atractivo que el mundo romano ejerció sobre el cristianismo como este proceso de acomodación, no dejaron de ayudar al proceso de patriarcalización de la "casa de Dios" y, todo ello, hizo a su vez posible la pérdida paulatina del protagonismo que los laicos –hombres y mujeres– venían ejerciendo en las funciones y roles eclesiales a favor de las autoridades eclesiásticas ya que, conforme la Iglesia se iba institucionalizando y podía ir asumiendo públicamente el derecho de propiedad y la responsabilidad de los lugares de culto y sepultura, las iglesias domésticas, incluso a pesar de su acomodación a los *collegia*, fueron desapareciendo poco a poco; la distinción entre laicos y eclesiásticos, que quizás existió siempre pero de forma poco perceptible, se acentuó hasta el punto de que las autoridades estatales lo captaron y lo tuvieron muy en cuenta pues, a la hora de las persecuciones, persiguieron con mayor severidad a la jerarquía que a los laicos.

La pérdida de protagonismo de la mujer

Esfera pública y esfera privada

La división entre esfera pública y esfera privada no es moderna sino que es vieja como la vida misma y guarda relación con el estatus y

13. La investigación que Marta Sordi realiza sobre estas inscripciones y epígrafes indica que un hijo del procónsul de Chipre, que fue convertido por san Pablo, un tal Lucio, debió de ser el fundador de la iglesia doméstica. Fue seguido por su hija Sergia Paulina, mujer de Cornelio Severo, que fue cónsul en el 112. Una hija de esta Sergia Paulina y de Cornelio Severo se casó con Acilio Glabrión, cónsul en el año 124, e hijo de Acilio Glabrión, al que Domiciano dio muerte por ser cristiano. En este sentido, Marta Sordi señala también como ejemplos de la continuidad de las iglesias domésticas en los *collegia* la actual basílica de san Clemente, edificada sobre una casa romana que pertenecía a Flavio Clemente, cristiano y mártir en el año 95 y primo de Domiciano. O las catacumbas de Domitila, que deben su nombre a Domitila, mujer de Flavio Clemente, condenada también por ser cristiana. Ver Sordi, M., o.c. Madrid (1988), p. 174.

los roles sociales. El estatus es algo que por sí mismo es activamente protector. Mantiene una severa vigilancia sobre la afirmación de sí mismo, evita la posibilidad de ser confundido con lo que es inferior e insiste en ser reconocido socialmente por lo que es. Las culturas patriarcales antiguas daban por supuesta la superioridad del hombre sobre la mujer[14]. Se pensaba que sólo el varón poseía y expresaba plenamente lo humano y, en una actitud muy cercana al corporativismo, se exaltaban como virtudes la lealtad y la amistad entre varones para confirmar así una posición social que se compartía entre iguales.

Esto significaba que los hombres eran sujetos de relaciones mientras que las mujeres eran simples objetos o medios para satisfacer las necesidades sexuales masculinas, alumbrar hijos y encargarse de todo lo que pertenecía al campo de lo doméstico, pero bajo la vigilancia y control del varón. También significaba que una persona dependía de su sexo a la hora de poder adquirir un estatus social más o menos elevado y con un marco de decisión reducido en cuanto a sus oportunidades. La pertenencia al sexo masculino o femenino originaba una verdadera asimetría social en las antiguas sociedades y la mujer veía así limitado su estatus social y las posibilidades de participar en la esfera pública (y política) y obtener así privilegios. Como es lógico, todo ello influía en los modelos de sociedad y, dado que las posibilidades de movilidad social eran muy limitadas y casi imposibles para la mujer, ésta tenía que pertenecer siempre y necesariamente al estrato inferior porque, incluso aunque hubiera nacido en el seno de una familia rica e ilustre, nunca llegaba a adquirir la *dignidad* que se atribuía a un ciudadano romano.

14. Se discute hoy día sobre la conveniencia de distinguir entre machismo y patriarcalismo. El primero responde a una actitud de prepotencia de los varones respecto de las mujeres mientras que el patriarcado consiste en una organización social primitiva en que la autoridad es ejercida por un varón jefe de cada familia y que extiende este poder a los parientes incluso lejanos de un mismo linaje. Pero lo cierto es a pesar de que la palabra "machismo" es más moderna, también lo es que el sistema patriarcal encubre con mucha frecuencia esa misma actitud de prepotencia.

La separación de los ministerios

Curiosamente, cuando algunos estudiosos comentan el papel y las funciones de las mujeres en las primeras comunidades cristianas y se hace referencia a aquellas que son citadas por su nombre o a las viudas, dan por supuesto que el hecho de no ser citadas en relación a un hombre implica que son mujeres que viven solas y que pertenecían al estrato social más inferior y pobre. Se basan en que, en el mundo romano, las personas libres se definían por su pertenencia a un hombre y la falta de relación a un padre, a un hijo, o a un esposo o hermano, está indicando la condición social de la mayoría de las mujeres integradas en las comunidades cristianas. Asimismo, su asistencia a las reuniones de la *Ekklesia* y su participación en las comidas comunitarias, solas y sin la referencia de pertenencia a un varón, hacía que, también desde un punto de vista socio-cultural, fueran consideradas como *mujeres disponibles.* Esto sin duda es cierto y se corresponde con la división entre esfera pública y esfera privada, pero es aún más curioso que estos estudiosos no tengan en cuenta el cambio social presente en las comunidades cristianas y su decisiva influencia en el estatus social de las mujeres dentro de las comunidades de creyentes en Cristo, mientras que esta argumentación induce a pensar que la gran mayoría de las primeras mujeres cristianas además de pobres e inferiores eran prostitutas[15]. Sí admiten en cambio que algunas mujeres presidían las iglesias domésticas así como la tendencia a citarlas sólo "de modo adicional o genérico". Pero es de temer que esa presidencia la pongan en relación con la casa y no con la comunidad pues como dice Dautzenberg *Die Frau in Urchristentum,* Friburgo (1983) p. 186, por ejemplo, son casas gobernadas por mujeres pero siempre "teniendo su sitio detrás del hombre" o eran gobernadas personalmente cuando se trataba de las viudas[16].

15. Véase entre otros E. W. Stegemann y W. Stegemann, o. c. p. 531 ss,
16. A este respecto, ver lo que se dice en la nota 6.

Cuando Pablo habla de la iglesias domésticas todavía no se había dado la separación de ministerios. En Hch 6 se relata un conflicto que guarda relación con esta división entre lo público y lo privado y que no dejó de influir sobre la evolución de las iglesias domésticas y su pérdida de importancia en la estructura de la primera Iglesia. El enfrentamiento se produce entre hebreos y helenistas en torno a la división del ministerio y del trabajo y, desde luego, las mujeres están implicadas en el origen del mismo porque se habla de que las viudas eran desatendidas en la asistencia cotidiana. Sin embargo, esto se puede interpretar también como que no se les asignaba turno en el servicio a la mesa. Santiago y su comunidad, un grupo de judíos autóctonos que no habían sido expulsados de Jerusalén y que defendían además la necesidad de la circuncisión antes del bautismo, proponen que su trabajo sea la oración y la diaconía o ministerio de la palabra. A Esteban y los helenistas, que afirman que no es necesaria la circuncisión, que habían sido expulsados de Jerusalén e iniciado el movimiento misionero a los gentiles, se les asigna la diaconía de la mesa.

Si prestamos un poco de atención a este grupo de helenistas, llamado también grupo de los siete, vemos que eran judíos helenizados, acostumbrados a que las mujeres participasen en las sinagogas y simposiums y en las comidas. Aunque no se mencionan mujeres en este grupo, Lucas hace una referencia expresa a las hijas de Felipe, que profetizaban y pertenecían a este grupo; además, los helenistas, acostumbrados a una mayor participación de la mujer, daban por supuesta su participación también en la fracción del pan que se celebraba en las iglesias domésticas. Por otro lado, en Hch 12,12-17 se dice que los helenistas estaban reunidos en la casa de María y allí es hacia donde Pedro se dirige tras ser liberado de la prisión por el Ángel del Señor, diciéndoles que se lo anuncien a Santiago y sus hermanos. Los hebreos en cambio no estaban acostumbrados a nada de esto, y así surge el conflicto y la división de ministerios, con la consiguiente marginación de la mujer pues los servicios, que en un principio se entendían

como una *diakonia* abierta a todos, van a ir siendo reservados a los varones, alejándose así de la primera postura cristiana que no admitía la superioridad de unos sobre otros. La actitud de Esteban ayuda al entendimiento de este conflicto, que en el fondo no es sino entre la sinagoga y la comunidad cristiana. Con el paso del tiempo, los servicios de la Iglesia se fueron centrando más en los aspectos cultuales y basándose en las relaciones familiares que, sin lugar a dudas, estaban influidas por la mentalidad patriarcal del momento; por eso, en la primera carta a Timoteo se dice que los obispos, para obtener la confianza de la comunidad, deben proceder como un padre de familia que sepa gobernar bien su propia casa (1Tim 3,2-6) y lo mismo se dice en la carta a Tito sobre los diáconos (Tit 1,6-8).

Por otra parte, participar en la fracción del pan podía significar también toda una serie de tareas femeninas de tipo doméstico, como preparar la comida, comprar y distribuir los alimentos, el servicio durante la comida, la limpieza, etc. Curiosamente y a pesar de ello, lo que se puede deducir del relato de Hch 6 es que no se asignaba turno a las mujeres. Actualmente algunas exégesis (Wayne Meeks, Stephen Clark) tratan de interpretar esta separación de los ministerios como la división entre esfera pública y esfera privada, pero lo hacen partiendo de un planteamiento que recuerda mucho al que Filón de Alejandría realiza en su obra *Quaestiones in Genesim*

Filón afirma que el hombre y la mujer son la imagen de una casa en que todo lo que es privativo de la mujer es verdaderamente imperfecto y nada tiene de la concordia y plenitud que forman el hombre y la mujer como imagen de una casa, De ahí que los asuntos públicos sean confiados al hombre y los propios de la casa a la mujer[17]. De forma parecida algunos exegetas (como los ya mencionados) argumentan que al localizarse las iglesias domésticas en las casas particulares, parece lógico que la mujer no quedase excluida de toda actividad, teniendo así mejores oportunidades y, consecuentemente,

17. Filón de Alejandría, *Questiones in Genesim,* XXVI, 26.

mayores responsabilidades dentro de la casa. A primera vista, este argumento podría ser otra manera de explicar y confirmar la participación de la mujer en las tareas eclesiales, pero en el fondo es un argumento masculinizante pues, al fundamentarlo en relación con la vida familiar no solo lleva a la división entre la esfera pública y la esfera privada, sino que la primera consecuencia es reducir la actividad de la mujer al ámbito del hogar. Cierto que las mujeres tendrían mayores responsabilidades dentro de la casa, pero esto presupone la división de roles y encubre la separación de ministerios en función de la división entre lo público y lo privado, de manera que lo imperfecto queda en manos de la mujer y lo realmente importante, lo que da plenitud a la casa de Dios, son las tareas públicas y el poder que conllevan; de esta forma, éstas quedan reservadas a los hombres, que seguirían manteniendo su estatus de superioridad y teniendo por tanto un papel más importante que las mujeres.

Pero no es solamente eso. En el fondo, con esta interpretación no sólo se está relativizando la importancia del papel de las mujeres en las primeras comunidades cristianas, sino que se está arriesgando una privatización de la religión, e incluso se corre el peligro de convertir al primer cristianismo en una religión doméstica al uso de las antiguas religiones griegas, y ello porque se está olvidando algo importante: la esfera pública de la comunidad cristiana estaba también en la casa y no fuera de ella; la comunidad tenía su lugar de reunión en la casa, en ella se celebraba la palabra y, como ya se ha dicho, estas casas eran el vínculo de unión entre la sociedad y la Iglesia. Las iglesias domésticas eran realmente iglesias, no eran un asunto de familia, sino de la comunidad. Cuando se habla de "*la iglesia en la casa de...*" no se trata solamente de una simple referencia a la propiedad de esa casa, sino también a las responsabilidades eclesiales, y no sólo domésticas, de esa persona, hombre o mujer. Y esto no significa otra cosa que cuando era una mujer la dueña de la casa en la que se reunía la iglesia, ella era también la primera responsable de la comunidad y de la asamblea doméstica.

Por otro lado, de las palabras y los hechos de Jesús de Nazaret no se puede deducir esta división entre lo público y lo privado. Muy al contrario. Jesús sitúa el lugar del reino de Dios en el corazón, y esto implica la desaparición de los problemas que se dan entre lo público, que busca el control de los miembros de una sociedad, y lo privado, cuyos intereses se sacrifican con frecuencia a las necesidades de las élites que dirigen la esfera pública. Esta localización del Reino supone una interiorización, un movimiento de lo externo a lo interno que, necesariamente, cambia la calidad de las relaciones sociales. Cuando Jesús habla de "servicio" en lugar de "poder", subvierte y quiebra las reglas sociales que legitiman el uso del poder y el control públicos; para él no existe la separación entre lo público y lo privado; su ejercicio del poder no depende de su capacidad de control sobre sus seguidores, sino que depende únicamente de su disponibilidad, de su servicio y de su capacidad para persuadir a los seres humanos con su palabra y sus obras; no se trata de controlar desde fuera, sino de cambiar lo más íntimo y "privado" del ser humano: su corazón, su conciencia humana. Pero la frecuencia con que a lo largo de la historia del cristianismo se ha olvidado este mensaje y esta actitud de Jesús de Nazaret ha influido decisivamente en la pérdida del protagonismo de la mujer en la Iglesia y del derecho de los laicos a la corresponsabilidad eclesial.

Bibliografía

STEGEMANN, E. W. y STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo,* Estella 2001.

HOORNAERT, E., *La memoria del pueblo cristiano,* Madrid 1986.

BAUTISTA, E., *La mujer en la Iglesia Primitiva,* Estella 1993.

MEEKS, W., *Los primeros cristianos urbanos,* Salamanca 1998.

SORDI, M., *Los cristianos y el Imperio Romano,* Madrid 1988.

4

Mujer y herejía en los orígenes del Cristianismo (siglos I–III)

Mar Marcos

Mar Marcos es profesora Titular de Historia Antigua en el Departmento de Ciencias Históricas de la Universidad de Cantabria. Es Doctora en Historia Antigua y ha publicado numerosos trabajos sobre la historia del Cristianismo antiguo, el monacato y la historia de las mujeres en la Antigüedad tardía. Entre ellos, *Las mujeres de la aristocracia senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)*, Tesis doctoral (Univesidad de Cantabria 1990), *Olimpiade, la diaconessa (c.395-408)* (en colaboración con R. Teja, Ed. Jaca Book, Milán 1997), "Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne", *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 1994, pp. 417-435, "Mujeres y herejía en el mundo antiguo", *Edades. Revista de Historia*, 8 (2001), pp. 146-157, "El cristianismo y la caída del Imperio romano", en G. Bravo Castañeda (coord.), *La caída del Imperio romano y la génesis de Europa* (Ed. Complutense, Madrid 2001, pp. 105-155, 317-320), "El ascetismo y los orígenes de la vida monástica", en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización* (Edipuglia, Bari 2002, pp. 231-266). En la actualidad dirige el Proyecto de Investigación "El debate sobre la tolerancia y la intolerancia religiosa en la Antigüedad Tardía", financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

4
MUJER Y HEREJÍA EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO (SIGLOS I-III)*

Mar Marcos

El hereje y las mujeres: un *tópos* en la polémica antiherética

En una carta escrita hacia el año 414 desde su monasterio en Belén, Jerónimo arremete contra las doctrinas de Pelagio, un monje de origen británico que mantenía que el pecado original no existe y la Gracia divina no era necesaria para salvarse. La carta está dirigida a Ctesifonte, un seguidor de Pelagio de familia ilustre, quien ha acudido a Jerónimo para tratar de entablar un debate acerca de las ideas de su maestro, que en esa época estaban dando origen a una intensa polémica en los medios católicos[1]. Jerónimo responde con la agresi-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación BHA2003-05559, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

1. Jer. Ep. 133. No se conoce la identidad de Ctesifonte, pero al final de la carta Jerónimo alude a su casa "santa e ilustre" y al error de aquéllos que le dan apoyo financiero. Para la intervención, muy agria, de Jerónimo en la polémica anti-pelagiana, a la que dedicó un tratado monográfico, *Dialogus adversus pelagianos*, J. N. D. Kelly, *Jerome, His Life, Writings, and Controversies*, Londres 1975, pp. 309-323. Sobre Pelagio, vid. B. R. Rees, T*he Letters of Pelagius and His Followers*, Suffolk 1991; *Idem, Pelagius: A Reluctant Heretic,* Suffolk 1988.

vidad de quien se enfrenta a un temible enemigo y, sin mencionar a Pelagio por su nombre, le tacha a él y a sus amigos de aborrecibles herejes. Pelagio es un falso maestro, que mantiene unas ideas en público y enseña otras en secreto tomadas del maniqueísmo, el gnosticismo y la doctrina de Orígenes, con las que convence a "simples e ignorantes"[2]. Jerónimo cita los nombres de los "maestros y compañeros" de Pelagio: el hispano Priciliano, recientemente condenado a muerte por maniqueísmo, cuyos discípulos "lo aman muchísimo y, arrogándose la palabra de la perfección y la ciencia, se cierran solos con mujerzuelas solas, y entre el coito y los abrazos, les cantan y discantan versos virgilianos..."; el origenista Evagrio Póntico y sus amigos romanos, Rufino y Melania, "aquélla cuyo nombre, tomado de la negrura, atestigua las tinieblas de su perfidia"[3], y una larga lista de antiguos herejes de distintas tendencias de los siglos II al IV (Simón Mago, Nicolao, Marción, Montano, Manes, etc.), todos ellos asociados de una manera directa con mujeres. La cercanía de las mujeres es, de hecho, el rasgo común de todos ellos y el único que menciona Jerónimo[4]. He aquí la lista de herejes con sus parejas femeninas:

"Simón Mago fundó una herejía ayudado por la ramera Helena. Nicolao, antioqueno, inventor de todas las inmundicias, dirigió danzas de mujeres. Marción envió por delante a Roma a una mujer, que le preparara los ánimos de las engañadas. Apeles tuvo a Filumena por compañera de sus doctrinas. Montano, predicador del espíritu inmundo, por medio de Prisca y Maximila, nobles y opulentas mujeres, corrompió primero por el oro y manchó luego con la herejía a muchas iglesias. Dejó lo antiguo y pasó a lo más reciente. Arrio, para

2. Ep. 133, 3: *simplices quidem indoctosque decipiunt*. Para la relación entre Jerónimo y Pelagio, Y. - M. Duval, "Pélage est-il le censeur inconnu de l'adversus Iovinianum à Rome en 393? Ou: Du portrait-robot de l'héretique chez S. Jérôme", *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 75 (1980), pp. 525-557.

3. *Melanía* en griego significa "negrura".

4. Ep. 133, 3-4.

apoderarse del orbe, engañó primero a la hermana del emperador[5]. Donato, en África, fue ayudado por las riquezas de Lucila en su empeño de manchar con aguas fétidas a cualquier infortunado. En España, Agape guió a Elpidio, una mujer a un hombre, y una ciega llevó a un ciego a la hoya (cf. Mt 15, 14). Sucesor suyo fue Prisciliano, estudiosísimo del mago Zoroastro, que de mago fue hecho obispo y al que se juntó Gala, no de nación, sino de nombre. Esta dejó heredera de otra herejía semejante a una hermana que corría de acá para allá. También ahora se opera el misterio de la iniquidad. El doble sexo suplanta al uno y al otro"[6].

Los herejes que cita Jerónimo nada tienen que ver con el pensamiento de Pelagio y él, sin duda, lo sabía[7]. Su mención en esta carta es pura retórica al servicio de la polémica. Se trata de atacar al hombre, denigrar su persona y perfilar su talante herético, sumándole al catálogo satírico de una serie de heterodoxos famosos por su amoralidad y por la presencia notable, y a veces el liderazgo, de las mujeres en sus grupos. *Esas mujerzuelas* (mulierculae) –sentencia Jerónimo, citando la autoridad de San Pablo–, *cargadas de pecados, que son traídas y llevadas por todo viento de doctrina, que están siempre aprendiendo y jamás llegan al conocimiento de la verdad* (2 Tim 3, 7). Jerónimo debe querer insinuar el apoyo que Pelagio había recibido entre la aristocracia cristiana de Roma y, en particular, su amistad con las mujeres de la prestigiosa familia Anicia[8]. Pero, al igual que Pelagio no es mencionado por su nombre, así tampoco lo son sus influyentes protectoras. ¿Se habría atrevido Jerónimo a catalogar abiertamente a las patronas de Pelagio de ignorantes *mulierculae*?

5. Se refiere a Constantina (o Constancia), la hermana del emperador Constantino.

6. Ep. 133, 3. Trad. D. Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo*, vol. II, BAC, Madrid 1962.

7. Con la excepción del pensamiento de Orígenes, cuya influencia está presente en los escritos de Pelagio.

8. Vid. P. Brown, "The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy Between East and West", *Journal of Theological Studies* 21 (1970), pp. 56-72.

Bien al contrario. Sólo unos meses antes una de las protectoras de Pelagio, Anicia Juliana, le había solicitado una carta de dirección espiritual para su hija Demetria, consagrada a la virginidad, que Jerónimo le envió gustosamente y en la que elogiaba con entusiasmo a la familia[9]. Otras mujeres de la aristocracia romana le habían ayudado a él a forjarse un nombre en Roma, le habían defendido ante quienes le acusaban de defender ideas heterodoxas y habían aportado su dinero para construir los monasterios de Belén[10]. Por su intimidad con sus aristocráticas patronas Jerónimo mismo había sido objeto años antes de acusaciones de inmoralidad, tan graves que le obligaron a salir huyendo de Roma: se le acusó de infame, voluble, lascivo, hechicero y seductor como Satán[11]. Él conocía pues en su propia persona la eficacia de este género de insinuaciones y rumores, que habían sido intensamente explotados durante toda la historia de Roma para aniquilar al enemigo político. De hecho, Jerónimo, a quien esperaba una prometedora carrera en la vida eclesiástica de Roma como hombre de confianza del papa Dámaso –algunos hablaban de él como futuro candidato a sucederle[12]–, vio truncadas sus aspiraciones por el acoso de sus enemigos, quienes esgrimían contra él una acusación de inmoralidad en el trato con las

9. Jer. Ep. 130.

10. Son múltiples los estudios acerca de la relación entre Jerónimo y un grupo de mujeres de la aristocracia cristiana de Roma (Marcela, Paula, Eustoquia, Lea, Leta y otras), que fueron discípulas suyas durante su estancia en Roma en los años 382-385 y que luego, cuando Jerónimo se asentó en Belén, siguieron en contacto con él. Algunas de estas mujeres, como Paula y su hija Eustoquia, le siguieron a Tierra Santa y vivieron allí una vida monástica hasta el final de sus vidas. Las Cartas de Jerónimo contienen una abundante y rica información histórica acerca de su relación con mujeres, así como de sus controvertidos puntos de vista sobre el género femenino. Entre la bibliografía en español, vid. M. Marcos, *Las mujeres de la aristocracia senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)*, Univ. Cantabria 1990; M. Serrato Garrido, *Ascetismo femenino en Roma: estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Univ. Cádiz, 1993.

11. Como narra él mismo en la Ep. 45 (a. 385), una carta de justificación escrita apresuradamente desde el barco en el puerto de Ostia a Asela, una de las mujeres de su círculo de amistades romanas.

12. Aunque es Jerónimo mismo quien menciona estos rumores, Ep. 45, 3.

vírgenes y viudas de su círculo espiritual[13]. Pero, para la época de Jerónimo la asociación entre la herejía y las mujeres era un tema polémico recurrente, casi inevitable. Todas las herejías, escribe aquél en el Comentario sobre Jeremías, se desarrollan en los ambientes femeninos[14] y todos los herejes contra los que Jerónimo escribió a lo largo de su vida se revelaron como tales por su relación con las mujeres, así Vigilancio[15], los origenistas[16], los herejes de Hispania[17], Juan de Jerusalén[18] y Joviniano[19].

Los cristianos, formados en los valores de la sociedad romana, incorporaron este género de acusaciones al elenco de argumentos retóricos de descalificación de los grupos rivales. Asociar al hereje a la figura de una mujer como co-fundadora de la secta o colaboradora directa, insinuando relaciones ilícitas entre ellos o prácticas de naturaleza sexual entre los ritos del grupo, era un argumento de descalificación fácil y de uso indiscriminado. Por otro lado, poner de relieve el éxito de las enseñanzas de los herejes entre "mujeres, simples e ignorantes", como Jerónimo dice de Pelagio (aunque ello no fuera cierto), suponía incorporar a las disputas internas uno de los argumentos polémicos que los paganos esgrimían contra los cristianos para demostrar la poca consistencia y la simplicidad de su sistema religioso, esto es, su éxito entre "mujeres, niños y esclavos"[20]. Así

13. Para la estrecha relación en la literatura patrística entre la noción de heterodoxia, sensualidad y debilidad moral, J. M. Torres, "Sexo y herejía en el mundo antiguo", *Edades. Revista de Historia* 8 (2001), pp. 137-144.

14. *In Hieremiam* I, 57, 4: *Nulla heresis nisi propter gulam ventremque construitur ut seducat mulierculas oneratas peccatis ...*

15. *Contra Vigilantium*, 3.

16. Ep. 84, 6.

17. Ep. 75, 4.

18. *Contra Iohannem* 40.

19. *Adversus Iovinianum*, 2, 37. Para este *tópos* en la invectiva de Jerónimo contra sus oponentes Y.- M. Duval, *op. cit.* 1980, pp. 535-36.

20. Así Celso, en Orígenes, *Contra Celso* 3, 44, o Porfirio, J. M. Demarolle, "Les femmes chrétiennes vues par Porphyre", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970), pp. 42-47.

pues, desde que comenzara a elaborarse una literatura antiherética a partir del siglo II con las obras de Justino, Ireneo de Lión, Tertuliano e Hipólito de Roma, se inicia la construcción literaria del *tópos* del hereje de costumbres morales corruptas, seductor de mujeres, acompañado del *tópos* de las sectas heréticas como grupos en los que las mujeres desempeñaban un papel intolerablemente activo. La elaboración de estos tópicos fue tan eficaz y afortunada que se transmitió generación tras generación hasta alcanzar su plena madurez argumental en la literatura antiherética de los siglos IV y V. Los nombres de las mujeres asociados a los de sus parejas de herejes, su papel en los mitos fundacionales del grupo y sus roles dentro de él van transmitiéndose de un autor a otro y, con el paso del tiempo, las historias relacionadas con ellas se magnifican y distorsionan. Esta tradición de asociar al hereje con las mujeres fue consolidándose de tal manera en la antigua literatura cristiana, que, como hemos visto al principio, un polemista entrenado como Jerónimo podía a principios del siglo V redactar de memoria una lista de los herejes más famosos de todos los tiempos con sus parejas femeninas.

La fuente más importante, en muchos casos la única, que poseemos para reconstruir el carácter de los grupos que a partir del siglo II empiezan a ser calificados de heréticos procede de los escritos polémicos destinados a identificar a los herejes, a demostrar el carácter erróneo de sus doctrinas y a refutarlas. No es fácil, a partir de este tipo de documentos, reconstruir el carácter de un grupo herético ni saber con exactitud el contenido de sus doctrinas ni, aún menos, su organización interna. Así pues, no es posible saber con el material a nuestra disposición el verdadero papel de las mujeres en los distintos grupos. Seguramente, como veremos en las siguientes páginas, su relieve fue menor que el que le atribuye los heresiarcas y, desde luego, la inmensa mayoría de las acusaciones de comportamientos inmorales es falsa. Pero ni una cosa ni la otra son gratuitas. La asociación de herejes y mujeres fue un motivo polémico de gran

efecto, así como un elemento de debate significativo en el proceso de elaboración de los criterios de ortodoxia en las primeras comunidades cristianas[21].

El concepto de herejía y la formación del discurso heresiológico (siglos I-III)

El término griego *haíresis*, de donde proceden *hereje* y *herejía*, significa originalmente "elección" y en sentido técnico servía en Grecia para designar las distintas escuelas filosóficas. Con este mismo significado neutral se utiliza en el Nuevo Testamento para aludir a los grupos fariseos y saduceos en el mundo judaico (Hechos 5, 17; 15, 5; 26, 5) e igualmente aparece como el término con el que los judíos designan a los cristianos (Hechos 24, 5, 28, 22). Sin embargo, el uso de *haíresis* en las cartas de San Pablo, indicando divisiones en el seno de la comunidad, tiene ya un sentido peyorativo[22]. Así, por ejemplo, se aprecia en Gálatas 1, 6-9, cuando Pablo ataca a los judeocristianos que tratan de ganar adeptos entre los neoconversos paganos de Galacia con un mensaje distinto del predicado por él: "Si alguien os anuncia un evangelio distinto del que yo os anuncié, sea *anáthema*"[23]. Pero no siempre tiene un sentido peyorativo. En I Corintios 11, 18, Pablo, a la vez que reprueba la división entre facciones, considera la existencia de *haíresis*, es decir de una cierta pluralidad de escuelas de opinión, como algo inevitable y hasta conveniente en la comunidad "para que se sepa quiénes son de virtud probada". Menos tolerante es, a finales del siglo I, la opinión expresada en las Pastorales, que tratan de poner orden en el plano organizativo y doctrinal en las

21. Vid. M. Marcos, "Mujeres y herejía en el mundo antiguo", *Edades. Revista de Historia* 8 (2001), pp. 146-157.

22. Para los distintos sentidos del término en el Nuevo Testamento, P. Grech, "Criteri di ortodossia ed eresia nel NT", *Augustinianum* 25 (1985), pp. 583 ss.

23. Una fórmula solemne de condena, correspondiente al hebreo *herem*, que podía conllevar la expulsión de la comunidad. Vid. M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994, p. 15.

comunidades paulinas del occidente de Asia Menor. Quienes predican falsas doctrinas son atacados con un lenguaje violento y acusados de corromper la verdad (1 Tim 6, 20-21; cf. 1 Tim 1, 20). En Tito 3, 10-11 se utiliza el derivado *hairetikós* con el sentido de persona con creencias erróneas que provoca disensión. Es responsabilidad del obispo reconvenir al "hereje" y, si éste no se corrige, expulsarle de la comunidad: "Al hombre que fomenta la división (*hairetikón ánthropon*) amonéstale una y otra vez; y si no te hace caso, apártate de él, pues está pervertido y, al perseverar en su pecado, se está condenando a sí mismo". Una actitud semejante se encuentra en el Apocalipsis, cuyo autor se sitúa por la misma época que las Pastorales en el ámbito de Asia Menor, cuando polemiza con sus adversarios (los nicolaítas) de las iglesias de Efeso y Pérgamo (Apoc 2, 6). En la iglesia de Tiatira el autor del Apocalipsis se refiere a una situación un tanto delicada: una profetisa llamada Jezabel está difundiendo doctrinas distintas a las suyas, que él considera erróneas. El lenguaje contra ella es muy violento: "dejas que Jezabel[24], esa mujer que se dice profetisa, enseñe y seduzca a mis servidores hasta hacerles vivir en la lujuria y comer las carnes sacrificadas de los ídolos. Ya le he dado tiempo para que se arrepienta, pero ella no quiere convertirse de su lujuria. La voy a tirar a un lecho de dolores; y a sus compañeros de prostitución a una prueba terrible, si no se arrepienten de sus enseñanzas; y a sus hijos los voy a herir de muerte; de este modo todas las Iglesias sabrán que soy yo el que penetra los sentimientos y os daré a cada uno según sus obras" (Apoc 2, 20-23). Desconocemos las doctrinas que enseñaba esta profetisa, de la autenticidad de cuyas dotes proféticas duda el autor del Apocalipsis[25]. La mención

24. Jezabel es seguramente un nombre ficticio, en alusión a la reina del Antiguo Testamento. Como aquélla, también la Jezabel de Tiatira es acusada de seductora.

25. *He legousa heauten prophetin*, "que se dice a sí misma profetisa". El profetismo femenino estaba muy extendido en las primeras comunidades cristianas, particularmente en Asia Menor. Vid. M. Marcos, "Mujer y profecía en el cristianismo antiguo", en R. Teja (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Fundación Sta. María la Real, Aguilar de Campóo 2001, pp. 89-106.

de consumir la carne sacrificada de los ídolos nos habla de que su "herejía" consistía más en una cuestión de observancia que de desviaciones doctrinales. El uso en la invectiva de los términos "lujuria" y "prostitución", que no aparecen ni en las cartas de San Pablo ni en otros escritos neotestamentarios en el contexto de la herejía[26] tiene seguramente que ver con el hecho de que la rival del autor del Apocalisis sea en este caso una mujer.

Durante varias décadas posteriores a los escritos neotestamentarios los términos *haíresis* y *hairetikós* tienen un sentido ambivalente. Mientras que en muchos textos conservan su acepción original de "escuela de pensamiento" (incluido el Cristianismo) y "persona que pertenece a otra escuela", comienza a ser frecuente su uso con el sentido específico de "grupo o persona que mantiene creencias erróneas". Ignacio de Antioquía fijará el sentido técnico cristiano del término, con el valor peyorativo de uso común más tarde. Mientras que en los textos paulinos y neotestamentarios en general *haíresis* tiene que ver más bien con disensiones entre tendencias o rivalidades personales, en Ignacio de Antioquía la herejía es una desviación doctrinal, en particular referida a la naturaleza de Cristo, que implica la expulsión de la comunidad de quienes la profesan, y se opone a *alétheia*[27]. Para los cristianos de la antigüedad la herejía consistía en la desviación de una ortodoxia, que había sido transmitida a través de la tradición apostólica, y desde esta perspectiva vino siendo estudiado el concepto de herejía hasta la década de los años treinta del siglo pasado, cuando W. Bauer escribió una obra, cuya tesis, aún habiendo sido muy discutida, cambió la perspectiva en el análisis de los conceptos de ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo[28]. Para Bauer hay

26. La herejía es un naufragio (I Tim 4, 1), una blasfemia (I Tim 6,4; II Tim 3, 2), una prevaricación de la verdad (I Tim 1, 19; II Tim 2, 18) y una enseñanza satánica (I Tim 1, 20).

27. Ef 6, 2; Tr 6, 1. Vid. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siécles*, 2 vols., París 1985, pp. 22-26.

28. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934 (trad. ingl., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971).

una unión inseparable entre herejía y ortodoxia, pero antes que la ortodoxia estuvo la heterodoxia. El cristianismo de los siglos I y II se caracterizaba por su gran diversidad doctrinal, que hizo que las diversas iglesias locales entraran en un debate durante el que muchas de esas doctrinas acabaron siendo catalogadas de erróneas mientras que lo que acabó llamándose la Gran Iglesia se alzó con el monopolio de la fe recta y el derecho a excluir de la iglesia católica a los grupos que no se adecuaban a su concepto de ortodoxia. Este proceso se gestó entre finales del siglo I y finales del II. Aunque la tesis de Bauer ha sido muy discutida y múltiples detalles han sido retocados, su tesis fundamental ha sobrevivido a las críticas y en la actualidad se trabaja a partir de ella[29].

Es en el siglo II, y sobre todo durante la segunda mitad, cuando nace el discurso heresiológico y se transforma definitivamente el sentido neutral de los términos "herejía" y "hereje" para pasar a referirse a las disensiones concernientes al pensamiento, las prácticas y la forma de vida dentro del cristianismo[30]. La obra de Justino (mediados del siglo II) constituye el primer testimonio de una descripción global de la heterodoxia con intención polémica, un *Syntagma* de todas las doctrinas erróneas, nombrándolas y ordenándolas conforme a un esquema historiográfico que permitiera a la vez identificarlas y denunciar sus errores. La obra de Justino constituye una "gesta que marca un punto de inflexión radical e inaugura realmente la heresiología"[31]. La elaboración de este *Tratado contra todas las herejías*, hoy perdido[32], coincide con el desarrollo del género apológetico, dirigido a la defen-

29. Que la elaboración del concepto de ortodoxia está estrechamente relacionado con la noción de herejía es la tesis central de obras fundamentales como H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Londres 1954, y A. Le Boulluec, *op. cit.*, 1985.

30. Vid. *Diccionario Patrístico Agustiniano*, s.v. "heresiólogos", pp. 1019-1021.

31. A. Le Boulluec, *op. cit.*, 1985, p. 35-36.

32. Aunque a través de otras obras de Justino, como la *Apología* y el *Diálogo con Trifón*, y del uso que de ellas hicieron otros heresiarcas, como Ireneo, se puede reconstruir la concepción que Justino tiene de la herejía.

sa del cristianismo contra las críticas de los paganos. Estas críticas forzaron a los cristianos a definirse frente a "los de fuera", defendiendo que el suyo era un sistema religioso coherente y unitario, con una doctrina unificada, "aceptable" para los parámetros de la cultura pagana. Otros autores se sumaron a esta empresa. Hegesipo, un contemporáneo de Justino, es autor de una obra en cinco libros (*Hypomnémata*), hoy perdidos[33], pero de la que se conservan fragmentos en Eusebio de Cesarea[34]. El objetivo de la obra era mostrar la enseñanza verdadera de los apóstoles y el libro V estaba dedicado a refutar a los herejes gnósticos. Pero el heresiólogo más importante del siglo II, y el más importante tal vez de toda la antigüedad es Ireneo de Lyon (finales del siglo II), autor de *Adversus haereses*, una obra de síntesis que constituye el más antiguo tratado antiherético conservado. Ireneo elaboró el catálogo antiherético más largo y mejor documentado que se conserva, reuniendo tradiciones polémicas preexistentes. La obra, en cinco libros, está destinada a catalogar y refutar las doctrinas de los gnósticos (el libro I se dedica a describir la herejía gnóstica y los libros II al V a refutarla). Ireneo recoge informaciones muy precisas acerca de los distintos grupos gnósticos, especialmente sobre los valentinianos, y es una fuente fundamental para conocer el pensamiento gnóstico más antiguo. El *Adversus haereses* fue una obra de inspiración imprescindible para autores sucesivos, en la que se asientan las bases no sólo de otros tratados heresiológicos sino de muchos aspectos del pensamiento teológico cristiano. Hipólito de Roma (principios del siglo II) escribió dos tratados heresiológicos, *Syntagma*, hoy perdido, pero cuyo contenido puede reconstruirse en parte gracias a su uso por otros heresiólogos posteriores, y *Philosophoumena* o *Refutatio omnium haeresium*, que se ha conservado incompleto. En él Hipólito cataloga como heréticas varias escuelas filosóficas paganas y refuta 33 sectas gnósticas; en el último

33. Se puede reconstruir su pensamiento y el carácter de este tratado (*Hypomnemata*) a través de los fragmentos citados por Eusebio de Cesarea en la *Historia Eclesiástica*.

34. *Historia Eclesiástica* IV, 8.

libro (X) ofrece una fórmula de fe ortodoxa. Entre los autores latinos, destacan los escritos antiheréticos de Tertuliano (fines del s. I-principios del II), autor de un buen número de obras polémicas (*Adversus Marcionem, Adversus Valentinianos*, etc.) y de un tratado heresiológico que se ha conservado, *De praescriptione haereticorum*, en donde se propone refutar a todos los herejes conocidos. A Tertuliano se le atribuyó en la antigüedad la autoría de un tratado *Adversus omnes haereses*, hoy considerado un resumen del *Syntagma* de Justino. En los siglos siguientes, y sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo IV, comenzaron a elaborarse múltiples catálogos de herejías con un fin práctico: reconocer herejías antiguas y catalogar las nuevas aportando refutaciones autorizadas, especialmente para herejías aún vivas. Filastrio de Brescia, Epifanio de Salamina, Agustín de Hipona, Pseudo-Jerónimo, Isidoro de Sevilla y otros contribuyeron a dar satisfacción a la demanda creciente de disponer de manuales para identificar y refutar a los herejes[35]. Pues al final de la Antigüedad la herejía estaba presente por doquier. Así lo percibía Agustín: "No es que todos los herejes estén en todas partes, pero los hay en todos los lugares de la tierra. Unos aquí, otros allá, no hay un sitio del que estén ausentes, hasta el punto de que los mismos herejes no se conocen entre sí"[36]. Ningún Padre de la Iglesia, por bien formado e informado que estuviera, y pocos en Occidente lo estaban mejor que Agustín, era capaz identificarlos a todos. De ahí la necesidad de catalogarlos.

Así pues, y en gran medida debido a la elaboración de catálogos heresiológicos, desde el siglo II se va construyendo una imagen-tipo del hereje caracterizado como falso cristiano, corruptor intencionado de la pureza original del cristianismo e instrumento de Satán, que transmite enseñanzas de inspiración demoníaca[37]. El hereje es

35. Vid. J. McClure, "Handbooks Against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries", *Journal of Theological Studies*, n.s. 30 (1979), pp. 186-197.

36. *Sermón* 46, 18.

37. Para esta imagen-tipo del hereje en los primeros siglos del cristianismo, vid. la síntesis de A. di Berardino, "L'eretico nell'antichità cristiana", en *L'altro, il diverso, lo straniero*, Bolonia 1993, pp. 247-263.

un impostor, un falso maestro que imita fraudulentamente el lenguaje cristiano para seducir a los simples, oculta bajo la apariencia de verdad doctrinas no cristianas, tomadas de la filosofía y los mitos paganos, recurre a la literatura apócrifa, selecciona tendenciosamente pasajes aislados de la Escritura en detrimento de la unidad del conjunto y falsea su exégesis, componiendo textos falsos (apócrifos) bajo el nombre de los apóstoles. Su conducta inmoral es una prueba de la perversidad de su doctrina. Los herejes se reúnen aparte, de noche, actúan a escondidas, utilizan la magia para atraer a sus seguidores, seducen a los simples y, entre ellos, a muchas mujeres de quienes obtienen apoyo económico y satisfacción sexual.

El estereotipo del hereje se forma en un clima de conflicto por el control de la comunidad cristiana paralelo a la formación de una estructura jerárquica centralizada. En este contexto, la definición de la herejía y el esfuerzo por erradicarla tienen que ver con disputas doctrinales y teológicas (fundamentalmente referentes a la naturaleza de Cristo), pero también con conflictos de poder, en los que está en juego el valor del libre carisma como fuente de autoridad frente al carisma del oficio en torno a la figura monárquica del obispo. Se hace necesario identificar al hereje y tratar de incorporarlo al cuerpo de la Gran Iglesia para que se salve o, si esto no es posible, articular las estrategias para excluirlo y evitar el contagio. En este último aspecto, jugaron un papel fundamental las acusaciones de desviación del comportamiento y asociación con mujeres. A partir del siglo II, el cristianismo comienza a constituirse como un sistema respetable en términos religiosos ante la sociedad pagana. Los polemistas anticristianos, como hemos visto, denigraban al cristianismo acusándolo de ser una religión de "mujeres, niños y esclavos"[38]. El autor de estas palabras, Celso, echaba también en cara a los cristianos las numerosa sectas que se daban entre ellos[39]. Celso conocía el nombre de un buen número de sectas heréticas gnósticas y, a juzgar por la respuesta que a esta

38. Vid. supra n. 20.
39. Orígenes, *Contra Celso* III, 12.

cuestión daba Orígenes, eligió para su polémica aquéllas que derivaban de un nombre de mujer: "dice conocer a ciertos simonianos que dan culto a Helena o a Heleno como maestro, por lo que se llaman helenianos. Pero se le pasó por alto a Celso que los simonianos no reconocen para nada a Jesús por Hijo de Dios, sino que dicen ser Simón la fuerza de Dios (...) Celso conoce también a los marcelianos, que vienen de una tal Marcelina, y a los harpocracianos de Salomé, y a otros de Marianme y a otros de Marta, pero nosotros jamás hemos topado con ninguno de ellos, a pesar de que, llevados de nuestro amor al saber, no sólo hemos estudiado nuestra doctrina y las distintas opiniones de las que la profesan, sino también, en lo posible y con amor a la verdad, los sistemas de los filósofos. Recuerda también Celso a los marcionitas, que tienen por cabeza a Marción"[40]. Celso supo explotar el tópico de la influencia femenina en algunos grupos de cristianos, tachados ya en su tiempo de heréticos, para potenciar la efectividad de sus críticas.

La herejía seduce a las mujeres

Los cristianos de la Antigüedad compartían muchos de los temas comunes en el pensamiento clásico acerca del sexo femenino. Uno de estos estereotipos era la "debilidad" natural de las mujeres y la "fragilidad" y la "ligereza" de su espíritu (*imbecillitas mentis*), que quedaba sancionada en el derecho romano y que se traducía en una situación legal de inferioridad de la mujer con respecto al hombre (*infirmitas sexus*). Esto se manifestaba en numerosas privaciones de su capacidad jurídica, tales como la adopción de un hijo o el ejercicio de la tutela, en cuanto que la mujer carece de poder sobre los otros y por ello permanece al margen de los deberes civiles[41].

40. Orígenes, *Contra Celso* V, 62.

41. Vid. S. Solazzi, "*Infirmitas* aetatis" e "*infirmitas* sexus", en *Scritti di diritto romano*, III, Nápoles 1960, pp. 357-77; J. Beaucamp, "Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du IIe au VIe siécle", *Revue Historique du Droit Français et Étranger*, 54 (1976), pp. 485-508; Y. Thomas, "La divisione dei sessi nel diritto romano", en *Storia delle donne. L'Antichità* (G. Duby – M. Perrot, eds.), Bari 1990, pp. 103-176, esp. 153-166.

Someterse a la autoridad de las mujeres, bien bajo la forma de patronazgo intelectual o social, seguir sus enseñanzas o asociarlas a la labor evangelizadora, como dice Jerónimo que hacían todos los herejes, situaba a los líderes de esas sectas en una deplorable situación de debilidad y era un rasgo evidente de falta de criterio a la hora de elegir lo recto, esto es lo ortodoxo.

Confiar en la sabiduría religiosa de las mujeres hasta el límite de aceptar su magisterio suponía por sí sólo situarse en los márgenes de la heterodoxia. En el mundo greco-romano, desde Aristóteles en adelante, se admitía que las mujeres, más emocionales que racionales, tenían un intelecto limitado, de forma que eran presas fáciles de los embaucadores y a menudo elegían la opción errónea. En el campo de la religión se consideraba que eran proclives a situarse en el lado de las desviaciones religiosas, en el terreno de la *superstitio*, entendida ésta en el doble sentido de "prácticas religiosas irregulares", que no siguen las costumbres señaladas por el Estado, y como un "compromiso religioso excesivo", esto es, una especie de adicción a los dioses, que muchas veces se entendía que era motivado por un deseo inapropiado de conocimiento. Este segundo tipo de *superstitio* era muy difícil de delimitar y se asociaba a menudo al género femenino, de por sí naturalmente inclinado a una *curiositas* desmedida y a una preferencia por la *novitas*, que constituye uno de los rasgos de la herejía[42]. Que las mujeres optaban por las desviaciones religiosas era un lugar común en la literatura romana. Brujas, magas, viejas supersticiosas, enloquecidas devotas de Isis, fieles de Dionisos en medio del escándalo orgiástico de las fiestas Bacanales son tipos recurrentes en la literatura latina, donde leemos a menudo que el comportamiento femenino estaba guiado por la inclinación natural de la mujer a la sexualidad. La incapacidad de la mujer para hacer elecciones guiada por la razón la incapacitaba en el

42. Vid. M. Marcos, "Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne", *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, Roma 1994, pp. 417-435.

mundo romano para llevar a cabo una práctica "razonada y razonable de la religión, de cualquier religión", lo que explica su exclusión casi total de la vida religiosa pública en Roma[43].

El cristianismo heredó esta concepción negativa del género femenino y le dio una sanción teológica. "La naturaleza y la ley –sentencia Ireneo– ponen a la mujer en un lugar subordinado con respecto al hombre"[44]. Los testimonios que hablan de la mujer-tentadora, destructora de las mejores cualidades del hombre son tan numerosos que es difícil elegir alguno entre los muchos ejemplos elocuentes. Una cita de Juan Crisóstomo (s. IV-V), uno de los autores más reputados de la Iglesia antigua tanto por su profundidad teológica como por sus dotes retóricas, servirá para hacernos una idea del alcance de esta concepción profundamente misógina, que comparten los Padres de la Iglesia. En un tratado contra la práctica ascética de los matrimonios espirituales, que consistía en la convivencia de una pareja bajo el mismo techo (y a veces en la misma cama) absteniéndose de todo contacto carnal, Cristóstomo escribe: "Igual que cuando alguien captura a un león orgulloso y de mirada altiva, le corta la melena, le rompe los dientes, le corta las uñas y le convierte en un especimen desgraciado y ridículo (...) así esas mujeres convierten a los hombres que capturan en presas fáciles del mal. Los hacen débiles, airados, vergonzosos, despreocupados, irascibles, insolentes, inoportunos, innobles, rudos, serviles, tacaños, temerarios y tontos. En resumen, las mujeres toman todas sus corruptas costumbres femeninas y las imprimen en las almas de los hombres"[45].

Al acerbo de tópicos comunes en la mentalidad clásica contra el género femenino el cristianismo añadió elementos propios, que con-

43. J. Scheid, "Indispensabili "straniere". I ruoli religiosi delle donne a Roma", en *Storia delle donne. L'Antichità* (G. Duby - M. Perrot, eds.), Bari 1990, pp. 424-464, cita p. 450.

44. *Contra los herejes*, frag. 32.

45. J. Crisóstomo, *Contra los que habitan con virgenes* 11.

tribuyeron a agudizar la visión pesimista de las capacidades religiosas de las mujeres[46]. Así, el orden de la creación y la responsabilidad de Eva en el pecado original y la identificación de todo el género femenino con ella. El rechazo de la sexualidad y la exaltación de los valores ascéticos implicaban, además, directamente a las mujeres, en cuanto que ellas representan la esencia de la sensualidad[47]. Entre los muchos "esclavos del diablo" sobre la faz de la tierra, la mujer detenta este título por excelencia[48]. La interpretación del relato de la creación en I Tim 11-15 supuso la base escriturística más importante para rechazar la autoridad de las mujeres en cuestiones doctrinales y justificar el orden natural de los sexos: "No tolero que la mujer enseñe, ni que dicte ley sobre el marido, sino que se mantenga en silencio. Pues Adán fue creado el primero y luego Eva. Y no fue Adán quien se dejó engañar, sino Eva, quien, seducida, incurrió en la transgresión. Se salvará, sin embargo, por la maternidad, si persevera con sabiduría en la fe, la caridad y la santidad"[49]. Los cristianos de la Antigüedad sometieron muchas veces esta sentencia, que se atribuía a San Pablo, a exégesis y la esgrimían cuando era necesario fundamentar la negación de las mujeres a enseñar en la Iglesia. Así, con estas duras palabras, se expresa Juan Crisóstomo al respecto: "Porque enseñó a Adán una vez para siempre, y le enseñó mal... ejerció su autoridad una vez y la ejerció mal... así pues, que se baje de la cátedra del profesor. Los que no saben enseñar, que

46. En general sobre esta "construcción" de la mujer en el cristanismo de la época patrística, E. A. Clark, "Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity", *Journal of Early Christian Studies* 2, 2 (1984), pp. 155-184, espec. 166-178.

47. Vid. R. Cantalamessa (Ed.), *Ettica Sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milán 1976; U. Bianchi, *La tradizione della enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985.

48. M. Marcos, "*Mulier sancta et venerabilis, mulier ancilla diaboli* en la Correspondencia de San Jerónimo", *Studia Historica*, IV-V (1986-87), pp. 235-244.

49. Hoy se admite que las Cartas Pastorales a Timoteo y Tito, en las que reciben instrucciones para el gobierno de las iglesias a su cargo, no son originales de San Pablo, pero sí se creía así desde el siglo II por lo que conservan toda su autoridad como palabras de San Pablo.

aprendan. Y si no quieren aprender, sino que quieren enseñar, se destruirán a sí mismos y a los que aprenden de ellos"[50]. El pecado de Eva, por otra parte, marcará a las mujeres con una culpa que sólo la figura de María podía redimir. Para medir el peso de este estigma son elocuentes las palabras de uno de los primeros autores cristianos en lengua latina, Tertuliano de Cartago (s. II-III), cuya influencia en la teología occidental ha sido notable: "Tú (mujer) eres la puerta del diablo, tú quien destapó el árbol prohibido, tú la primera transgresora de la Ley divina; tú fuiste quien persuadió a aquél a quien el diablo no tuvo suficiente coraje para acercarse, tú estropeaste la imagen de Dios: el hombre Adán; por tu castigo, la muerte, incluso el Hijo de Dios hubo de morir (...) ¿No sabes que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia del Señor sobre tu sexo está vigente hoy; la culpa, necesariamente, sobrevive hoy también"[51]. Cada mujer es una nueva Eva, como se recuerda a menudo desde principios del siglo II hasta el final de la Antigüedad, en particular en la polémica antiherética[52].

Mujeres en el gnosticismo

Hasta el hallazgo a finales de 1945 de una colección de textos gnósticos cerca de Nag Hammadi (conocidos como biblioteca de Nag Hammadi[53]), la información acerca de este importante fenómeno ideológico que se conoce como gnósticismo, que toca el ámbito de la religión y la filosofía, procedía casi exclusivamente de los informes proporcionados por los tratados antiheréticos. No obstante, estos autores son una fuente importante en cuanto que proporcionan una

50. Juan Crisóstomo, *Homilía 4 sobre el Génesis* 1.

51. *De cultu feminarum* I, 1-2.

52. Vid. E. A. Clark, "Heresy, Asceticism, Adam and Eve: Interpretations of Genesis 1-3 in the Later Latin Fathers", en eadem, *Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston, N.Y. 1986, pp. 353-385.

53. Estos textos se encuentran traducidos al español con introducción en A. Piñero *et alii*, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., Madrid 1997-2000.

síntesis de las ideas gnósticas, los nombres de los fundadores de las sectas y detalles acerca de su organización interna y sus prácticas rituales. En la invectiva anti-gnóstica se menciona a menudo a las mujeres, a veces con su nombre propio, como fundadoras o confudadoras de las sectas, como colaboradoras en el proselitismo y como partícipes en los ritos y las funciones litúrgicas específicas del grupo. La insistencia de los heresiólogos en el protagonismo de las mujeres en los grupos heréticos ha llevado a algunas estudiosas modernas a defender, sobre todo desde la perspectiva de la teología feminista, la existencia de un papel muy relevante de las mujeres en el gnosticismo, que estaría en relación (o sería el resultado) de la importancia concedida a lo femenino en la cosmogonía gnóstica. Este protagonismo supone la continuidad con la tradición de participación de las mujeres en las primeras comunidades cristianas, que la Gran Iglesia, esto es la corriente que se impone como dominante a partir del siglo II y dicta la ortodoxia, acabó suprimiendo hasta relegar a las mujeres al papel secundario que ya es normativo en la Iglesia patriarcal del período post-constantiniano[54]. El descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi abrió muchas expectativas para comprender el gnosticismo y también en el campo de los estudios sobre las mujeres. Pero lo cierto es que, mientras que los nuevos textos han confirmado la importancia de las figuras y las imágenes femeninas en la teología gnóstica[55], nada seguro puede extraerse de ellos acerca de la consideración real de las mujeres entre los gnósticos y de sus funciones en

54. Esta es la idea que preside estudios tan influyentes como el de E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Londres 1983, espec. pp. 285 ss. Y también de otros no menos citados como la recopilación de artículos de R. Ruether & E. McLaughlin, *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Nueva York 1979, espec. pp. 29-70 (por E. Schüssler Fiorenza); E. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, Londres 1990; R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Nueva York-Oxford 1992, espec. pp. 128 y ss.; K. J. *Torjesen*, *When Women Were Priests*. *Women's Leadership in the Early Chuch and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, San Francisco 1995.

55. E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona 1987, pp. 91-115.

la organización de los distintos grupos. De hecho, en los últimos tiempos la historiografía ha dado en esto un giro: tratando de valorar, por un lado, las noticias de los heresiólogos dentro del marco polémico al que pertenecen y, por otro, considerando esta imposibilidad de establecer una relación directa entre el mundo mítico y la organización real de las comunidades gnósticas, se ha rebajado el entusiasmo acerca del papel de las mujeres en el gnosticismo y se buscan conclusiones históricas más matizadas[56]. A pesar de esta cautela, muy razonable, a la hora de valorar el papel social de las mujeres en los grupos gnósticos, esto es, no caer en la trampa de tomar como índice absoluto de este liderazgo y presencia social la información tendenciosa de los autores anti-gnósticos, un hecho permanece: las acusaciones de tratos con mujeres cumplen una función, la de desacreditar a esos grupos, y por tanto como motivo polémico el tópico adquiere interés en el proceso de fijación de los criterios para distinguir la ortodoxia de la herejía.

Las categorías "gnóstico" ("conocedor", "iniciado") y "gnosticismo" son difíciles de definir. En el ámbito de la historia de las religiones, "gnosis" se refiere a "un movimiento religioso sincrético que tiene sus primeras manifestaciones en el siglo I de nuestra era, y que florece con esplendor en el siglo II, en especial en aquellas versiones que se relacionan con religiones conocidas en esos dos siglos: el judaísmo y el cristianismo"[57]. El término "gnosticismo" es de acuñación moderna (s. XVIII) y tiene un sentido más restringido, para hacer referencia al conjunto de sistemas gnósticos cristianos que florecieron en los siglos II y III d. C. Los "gnósticos", desde el punto de vista sociológico, constituyen un grupo minoritario, elitista, dentro

56. Esta función revisionista cumple el volumen editado por K. L. King, *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1998, y recientemente A. MacGuire, "Women, Gender, and Gnosis in Gnostic Texts and Traditions", en R. S. Kraemer & M. R. D'Angelo, *Women and Christian Origins*, Oxford 1999, pp. 257-299.

57. A. Piñero *et alii*, *op. cit.*, vol I 1997, p. 32. La definición de "gnosis" que ofrecemos a continuación procede de esta obra, p. 32 ss.

del cristianismo, que se distingue por poseer un "conocimiento" ("gnosis") religioso superior y exclusivo. Este conocimiento se recibe a través de una revelación divina al líder del grupo, mediante la cual éste puede interpretar libros de contenido religioso de carácter sagrado. Desde el punto de vista de la doctrina, los gnósticos creen en un conjunto de ideas religiosas, que en esencia son éstas: "la presencia en el hombre de una chispa o centella, que proviene del ámbito de lo divino y que en este mundo se halla sometida al destino, al nacimiento y a la muerte. Esta chispa divina debe ser despertada por la contrapartida divina del yo humano para ser finalmente reintegrada al lugar donde procede"[58].

Figuras femeninas en los textos de Nag Hammadi

En el mito gnóstico las figuras femeninas constituyen un elemento importante, tanto como:

a) *seres divinos* (entre los primeros principios aparece la figura de la deidad femenina, bien como la Compañera del Uno –Silencio– o como una entidad procedente del Uno –el eón Sabiduría o el Pneuma–, que desempeña un papel importante en la generación del cosmos;
b) *mujeres míticas* de los tiempos primordiales, como Eva y su hija, Norea;
c) *mujeres de tiempos históricos* más recientes, como María Magdalena, Salomé y Marta, las discípulas de Jesús[59]. Las dos últimas categorías nos interesan aquí, en cuanto que son las que constituyen uno de los objetos de polémica en la invectiva antignóstica.

58. A. Piñero *et alii, op. cit.,* vol I, 1997, pp. 35-36. Esta es la definición a la que se llegó por consenso en un coloquio de Messina en 1966 sobre la cuestión del gnosticismo, U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1966, pp. XX-XXI. Una recopilación de textos traducidos con introducción en F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos,* Madrid 2003.

59. Vid. A. MacGuire, *op. cit.,* 1999, pp. 267-68.

No es posible en estas páginas resumir la teología gnóstica, muy compleja y expresada en textos de géneros literarios diversos, pero veamos sólo brevemente un ejemplo del papel que se asigna en ella a las *mujeres míticas*, representadas en la figura de Eva y su función en el proceso de la creación. A Eva se atribuye un papel muy diferente al que leemos en la Biblia, que se explica en *La hipóstasis de los arcontes*, un tratado en el que se pretende definir la condición del hombre gnóstico[60]. El texto contiene una narración de la creación a partir de una revisión del Génesis y una revelación o apocalipsis a Norea, que incluye un diálogo entre ésta y el ángel Iluminador Eleleth. Una vez concluido el universo, el Demiurgo crea al hombre con la ayuda de sus servidores, los arcontes. Estos moldearon su criatura con tierra, según el modelo del cuerpo de ellos mismos y de acuerdo con la imagen de Dios. Dios sopló en su rostro y el hombre pasó a ser psíquico sobre la tierra durante muchos días, pero los arcontes no pudieron ponerle en pie y el hombre se arrastraba como un gusano sobre la tierra. A continuación el Espíritu descendió y habitó en él y el hombre se hizo así espiritual y se le llamó Adán. Adán puso nombre a los animales, fue instalado en el paraíso y se le prohibió comer del árbol del conocimiento. Los arcontes infundieron sobre él un letargo, que es –dice el texto– la ignorancia, y Adán se durmió. Hendieron su costado, que era como una mujer viviente, y luego rellenaron su costado con carne y Adán pasó a ser enteramente psíquico. "Y se le acercó la mujer espiritual, habló con él y le dijo: "levántate, Adán". Y cuando la vio, él dijo: "tu eres la que me ha dado la vida; serás llamada madre de los vivientes" (queriendo significar) "Ella es mi madre, ella es la comadrona, y la madre y la paridora"[61]. La espiritual (la mujer) penetró en la serpiente, el instructor, y la serpiente la instruyó en las ventajas de comer del árbol de conocimiento: "se abrirán vuestros ojos y seréis parecidos a los dioses, conocedores del mal y del bien". Y la ins-

60. A. Piñero *et alii*, *op. cit.* Vol. I, 1997, pp. 343 ss.
61. *HipArc* 89.

tructora se retiró de la serpiente, tomó del árbol y comió, y ofreció a su marido junto con ella. Y los arcontes los expulsaron del paraíso". El relato continúa con la formación de las dos razas humanas y el diluvio. Como puede observarse, la figura de la primera mujer sale favorecida en esta exégesis de los primeros capítulos del Génesis: ella, el elemento espiritual, levanta al Adán psíquico incapaz de ponerse en pie por sí mismo y lo convierte en hombre espiritual, después lo libera de su ignorancia instalándose en la serpiente, que revela el secreto oculto en la prohibición de comer del árbol de la ciencia y hace partícipe de ésta al hombre invitándolo a comer. Según esta versión de la creación y el origen del pecado en el paraíso la mujer queda liberada de la responsabilidad inmensa de ser la causa del pecado original y la pasión de Cristo[62].

Entre las *mujeres de tiempo histórico* del entorno de Jesús destaca la figura de María Magdalena, quien aparece en los textos gnósticos en una gran variedad de caracterizaciones, a veces acompañada de otras mujeres discípulas[63], pero generalmente ella sola en textos donde se debate la validez de las revelaciones que Jesús hizo a sus discípulos en privado y la autoridad de las mujeres en la transmisión de estas enseñanzas secretas[64]. El *Evangelio de Felipe* muestra a María Magdalena como una de las tres Marías (junto con la madre del Señor y la hermana de ésta) que acompañaban siempre al Salvador y como su "compañera" (*koinonós*)[65]. En otro pasaje del mismo texto se alude a María Magadalena como aquélla a quien el Salvador

62. Vid. E. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, Londres 1990, p. 62 ss.

63. Como Salomé, Marta y María y Arsinoe en *I Apocalipsis de Santiago*, o con Salomé sola en el *Evangelio de Tomás*.

64. La figura de María Magdalena en los evangelios y los textos gnósticos ha sido abundantemente estudiada. El estudio más completo es A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalen in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden 1996. Vid. también la monografía reciente de A. G. Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority*, Cambridge (Mass.) 2003, donde se puede encontrar una abundante bibliografía.

65. *Evangelio de Felipe* 59.

"amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente (en la boca)"[66]. El beso, como veremos más adelante, tiene que ver con el beso ritual gnóstico. La relación especial entre Jesús y María Magdalena se interpreta en el gnosticismo como un prototipo de la reunificación salvífica de los elementos masculino y femenino, separados durante la creación, cuando Eva fue sacada de la costilla de Adán[67]. En la *Sabiduría de Jesucristo* (*Pistis Sophia*), que adopta la forma de un diálogo entre los discípulos y el Salvador acerca de las realidades trascendentes, María Magdalena aparece de nuevo entre ellos sometiendo al Maestro a interrogación y en el *Diálogo del Salvador* María, junto con Judas y Mateo, hace varias preguntas en calidad de portavoz del grupo de los discípulos. Una de sus observaciones hace decir al autor del tratado: "Habló y pronunció (estas palabras) como mujer que ha comprendido completamente"[68]. Pero, mejor que ningún otro de los textos gnósticos, es el *Evangelio de María*, cuya autoría se atribuye a María Magdalena, el texto que ofrece la imagen más prominente de ella como líder de los apóstoles, discípula favorita y receptora privilegiada de la revelación gnóstica de Jesús. El *Evangelio de María*, como los otros apócrifos, se sitúa en el período entre la Resurrección y la Ascensión y está escrito en forma de diálogo. En este texto, María aparece como el discípulo que se queda cuando los otros se van y como aquélla que enseña y consuela a los demás discípulos. Se pone de relieve de nuevo la preferencia de Jesús por ella, en quien ha depositado revelaciones que los demás desconocen[69]. Pero, sobre todo, en el *Evangelio* se discute la autoridad de María Magdalena y su rivalidad con Pedro. Tras haber narrado ésta una

66. *Evangelio de Felipe* 63.

67. *Evangelio de Felipe*, 70: "Si la mujer no se hubiera separado del varón no habría muerto con el varón. Su separación significó el comienzo de la muerte. Por eso vino Cristo, para rectificar la separación acontecida desde el principio y de nuevo unirlos a los dos, y para dar vida y unir a los que habían muerto por la separación. Por su parte, la mujer se une al esposo en la cámara nupcial".

68. *Diálogo del Salvador* 139.

69. *Evangelio de María* 9.

revelación secreta, Andrés pone en duda que el Salvador haya dicho esas cosas y Pedro duda también de que Jesús revelara enseñanzas a una mujer a espaldas de los discípulos hombres. Mateo, finalmente, interviene para zanjar la cuestión: "Pedro, siempre fuiste impulsivo. Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como si fuera un adversario. Sin embargo, si el salvador la hizo digna, ¿quién eres tu para rechazarla? Bien cierto es que el Salvador la conoce perfectamente; por eso la amó más que a nosotros. Más bien, pues, avergoncémonos y revistámonos del hombre perfecto, partamos tal como nos lo ordenó y prediquemos el evangelio, sin establecer otro precepto ni otra ley fuera de lo que dijo el Salvador"[70]. Claramente los teólogos gnósticos pretendían con estos textos contrarrestar la preeminencia del liderazgo de Pedro, y de su línea sucesoria como la única válida, con otra fuente de autoridad, la de María Magdalena, quien sirve de vínculo en la transmisión de la gnosis.

El importante papel de las mujeres en las comunidades gnósticas ¿realidad o retórica?

Tenemos poca información y muy dispersa acerca de la composición sociológica y la organización interna de las comunidades gnósticas debido a que éstos eran grupos esotéricos[71]. La gnosis es "un camino de iniciación espiritual comunitario que está exclusivamente destinado a una élite, a los pneumáticos, a los espirituales, miembros de la generación de los perfectos"[72] y las comunidades estaban formadas por iniciados que constituyen esa élite. Su organización, no obstante, debía ser semejante a la de otras comunidades cristianas incorporando elementos de los cultos mistéricos. De hecho, los gnósticos cristianos no se consideraban una Iglesia aparte, sino miembros de la Gran Iglesia. El grupo se constituye a partir de la figura de un líder

70. *Evangelio de María* 17-18.
71. Vid. A. Piñero *et alii*, *op. cit.,* vol. I, 1997, pp. 83 ss.
72. F. García Bazán, *op. cit*., 2003, p. 13.

espiritual, una persona de cualidades excepcionales que ha recibido una revelación divina (*gnosis*) y que se encarga de transmitirla a sus seguidores mediante ritos que se asemejan a los de las religiones mistéricas, con diversos grados de iniciación. En cuanto a la organización, no parece que los grupos se estructuren conforme a criterios jerárquicos ni se conocen cargos y oficios específicos, aunque existía una diferenciación entre principiantes e iniciados, los *perfecti*, quienes han alcanzado la plena revelación. La complejidad de las doctrinas gnósticas y la dificultad de la exégesis de sus textos sagrados lleva a pensar que los gnósticos eran personas cultas con una educación que en el mundo antiguo sólo recibían las élites.

Los heresiólogos cristianos coinciden unánimemente en poner de relieve el importante papel de las mujeres en las comunidades gnósticas como depositarias de la revelación divina, maestras espirituales y colaboradoras en la actividad proselitista. Las doctrinas de Carpócrates[73] fueron enseñadas en Roma por Marcelina en tiempos del obispo Aniceto (entre 154 y 166) y ella "llevó a muchos a la perdición"[74]. Los ofitas[75] decían que habían recibido su revelación de Mariamne (María Magdalena), a quien se las había transmitido Santiago, el hermano del Señor[76]. Apeles, un discípulo de Marción, recibió su doctrina de una profetisa, Philumena[77]. Para Tertuliano Philumena era una virgen convertida en prostituta[78]. Pero el ejemplo más relevante de autoridad femenina en el agnosticismo es Helena, la compañera de Simón Mago, considerado el padre de todas las herejías. Es la mujer que con más frecuencia se cita en los textos antiheréticos y el tratamiento de su figura en este género de literatura ilustra

73. Un gnóstico platónico de mediados del siglo II, a quien se acusaba de usar artes mágicas. Para sus doctrinas, Ireneo, *Contra los herejes* I, 25.

74. Ireneo, *Contra los herejes* I, 25, 6. Cf. Epifanio, *Panarion* 27, 6, 1 y 8.

75. Los ofitas o naasenos reciben este nombre por su culto a la serpiente, dada la importancia que ésta tiene en el relato de la creación.

76. Hipólito, *Refutación contra todas las herejías* V, 7, 1.

77. Hipólito, *Refutación contra todas las herejías* VII, 26.

78. Tertuliano, *Sobre la prescripción de los herejes* XXX.

bien acerca de cómo se opera el proceso de transmisión de información entre unos heresiólogos y otros y la deformación de las noticias a medida que pasan de una mano a otra, hasta llegar a construirse caracteres que poco o nada tenían que ver con el original.

Simón, un judío samaritano de los tiempos de Claudio que dominaba las artes mágicas y por ello era conocido como Simón Mago[79], iba acompañado en sus viajes por una mujer, Helena[80]. Los simonianos otorgaban en su mitología un lugar a la Helena de Troya alegorizada[81] y de ahí seguramente los escritores antiheréticos extrajeron el nombre, convirtiendo a Helena en una antigua ramera a quien Simón halló en un burdel. La tradición se encuentra por primera vez en Justino de Roma, quien dice que Helena, sacada de un burdel, le acompañaba en sus giras, y los simonianos la llaman "el primer Pensamiento por él generado"[82]. Ireneo retoma esta noticia y la amplia insertándola como figura de la teología simoniana. Según Ireneo, Simón rescató a Helena de un burdel en Tiro (Fenicia) e iba acompañado de ella diciendo que era el primer Pensamiento (*Ennoia*) de su Intelecto, la madre de todas las cosas, por la que al comienzo ideó crear a los ángeles y arcángeles. Este Pensamiento salió de él, el Padre, y descendió a los lugares inferiores y engendró a a los ángeles y potestades, por los que también ha sido hecho este mundo. Pero después que los generó fue retenida por ellos por envidia y la ultrajaron para que no pudiera subir hacia el Padre, hasta el punto de ser encerrada en un cuerpo humano y por los siglos transmigra en cuerpos de mujeres diferentes, como de un vaso en otro. Así residió en la célebre Helena causante de la guerra de Troya y en los últimos tiempos, en este paso de cuerpo en cuerpo sufriendo ultrajes,

79. Simón Mago aparece ya citado en los Hechos de los Apóstoles 8, 4-25.

80. Las traducciones de los textos citados están tomadas de F. García Bazán, *op.cit.*, 2003.

81. Ireneo, *Contra los herejes* I, 23, 2; Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías* VI, 19-20. Vid. A. Le Boulluec, *op.cit.*, p. 129.

82. Justino, *Apología* I, 26.

llegó a actuar de prostituta en un burdel. Ella es la oveja perdida por cuya causa Simón vino, para recibirla la primera y liberarla de las cadenas y ofrecer a los hombres la salvación por su conocimiento. Así Simón apareció entre los hombres como hombre, aunque no fuese hombre. Simón anunció que el mundo será destruido y que los que están en él serán liberados del dominio de los que hicieron el mundo. Por eso, los sacerdotes que se inician en sus misterios viven licenciosamente y practican la magia. Tienen una estatua de Simón hecha a semejanza de Júpiter y una de Helena similar a Minerva y las adoran[83]. Hipólito de Roma menciona el mito de Helena de Troya y añade que Simón ardía de amor por Helena, por eso la retuvo para su uso y, para que sus discípulos la respetaran, inventó esa fábula. Los simonianos, imitando su error, hacen cosas semejantes, sosteniendo que deben ser promiscuos y enorgulleciéndose de ello[84]. A finales del siglo IV uno de los más feroces heresiarcas, el obispo Epifanio de Salamina, resume las noticias de Ireneo e Hipólito, añadiendo algunos detalles que ayudan a comprender la leyenda elaborada por los heresiarcas acerca de la identificación de Helena, la meretriz de Tiro, con el primer Pensamiento. Epifanio dedica al tema un largo párrafo en el que, a partir de las escuetas noticias transmitidas por los heresiarcas antiguos, construye una imagen depravada de Helena, corruptora e inspiradora de corrupción en los simonianos. El lenguage de Epifanio, que escribe en una época (c. 374) en que los enfrentamientos internos de la Iglesia son muy agudos, es muy áspero y refleja el tono que había alcanzado la polémica antifemenina en las disputas doctrinales al final de la Antigüedad:

"(Simón) se había adueñado de una callejera de Tiro llamada Helena y la retuvo sin dejar que fuese conocida su relación con ella. Y mientras que en privado sostenía una relación no natural con su pareja, el charlatán enseñaba a sus discípulos historias para que se divirtie-

83. Ireneo, *Contra los herejes* I, 23, 2-3.

84. Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías* VI, 19-20. Tertuliano, *Sobre el alma* 34, dice que Simón compró a una mujer tiria llamada Helena en un burdel.

ran y se llamaba a sí mismo el supremo poder de Dios. Y tenía el descaro de llamar a la prostituta que era su pareja el Espíritu Santo y decía que por ella había descendido (...). Por ella los ángeles lucharon para conservar el poder de lo alto –la llaman Prúnicos, pero otras sectas la llaman Barberó o Barbeló–, porque mostraba su belleza (y) los excitaba, y fue enviada con este fin, para despojar a los arcontes que habían creado este mundo. Ella no ha padecido ningún daño, pero los ha llevado al punto de destruirse entre sí por el deseo que despertaba en ellos. Y apresándola de modo que no pudiera volver, todos ellos han tenido relaciones con ella en cada uno de sus cuerpos de mujeres y femeninos" (...)[85]. La noticia de Epifanio cierra la leyenda iniciada por los más antiguos heresiarcas: Helena, que en principio era un personaje perteneciente al mito de los simonianos, identificada con la Helena de Troya, acabó convirtiéndose en una prostituta, cuyo modo de vida, simbólico en la exégesis de los simonianos, sirvió de modelo para la vida real de los miembros del grupo. Ahora bien, sólo los heresiarcas mencionan la relación de Simón con la ramera Helena, una historia que no aparace en otros textos en los que se habla de las falsas enseñanzas de Simón y su seducción a través de la magia[86].

Los gnósticos, según los heresiarcas, eran expertos en seducir a las mujeres, generalmente con artes mágicas, aprovechándose de la debilidad de aquéllas y su incapacidad para discernir entre lo correcto y lo erróneo en materia de doctrina. Haciéndoles creer que la revelación podía llegar a ellas, las hacen partícipes de sus ritos, como el de la

85. Epifanio, *Panarion* 21, 2, 2-6.

86. Como los *Hechos de Pedro* y las *Homilías* y *Reconocimientos* del Pseudo-Clemente. Helena es también mencionada sin que se aluda a su carácter de prostitua en *Homilías Pseudoclementinas* II, 23. Los *Hechos de Pedro* hablan de la relación de Simón con otras mujeres. Así se dice que residió en Judea con Eubola, una mujer distinguida que poseía gran cantidad de oro y perlas. Simón se introdujo ocultamente en su casa junto con otros dos y mediante un hechizo la robaron. Descubierto, Simón huyo de Judea mientras que Eubola, habiendo recuperado lo suyo, lo dio para el cuidado de los pobres, creyó en Jesucristo y se fortaleció en la fe.

Eucaristía, y las conducen a acciones inmorales. El prototipo de gnóstico-seductor de mujeres es Marcos el Mago. Ireneo se lamenta de que este falso maestro, un disidente de la secta valentiniana que enseñaba en la Galia[87], se ocupe sobre todo de atraer a las mujeres y en particular a las nobles y ricas. Las hace partícipes de la consagración del cáliz para que se vierta también en ellas la Gracia y las hace profetizar. Escoge a las más nobles y las seduce mediante halagos para que realicen con él el acto sexual: "prepárate como una esposa espera al esposo, para que tú seas lo que soy yo, y yo lo que eres tú. Acoge en tu cámara nupcial la simiente de la luz. Toma a tu esposo en mí, haz lugar en ti y encuentra lugar en él. ¡He ahí! La Gracia ha descendido sobre ti. Abre la boca y profetiza". Algunas de estas mujeres, afirma Ireneo, que han vuelto a la Iglesia de Dios, han confesado haber tomado filtros y afrodisíacos preparados por Marcos y reconocen que su cuerpo fue usado por él y que lo han amado con pasión. Los discípulos de Marcos también se aprovechan de las débiles mujercitas, proclamándose "perfectos". Gracias a la labor de Ireneo algunas de estas mujeres han vuelto a la Iglesia y confesado públicamente, mientras que otras, avergonzadas, han mantenido silencio[88].

En un pasaje famoso de su tratado Contra los Herejes (*De praescriptione haereticorum*) Tertuliano denuncia y ridiculiza la conducta de los gnósticos, su frivolidad y su falta de autoridad y disciplina[89]. Entre ellos –dice– no hay orden ni jerarquía: no distinguen entre catecúmenos y fieles ya iniciados, todos participan en los ritos, oran juntos y dan a todos la paz; todos se consideran importantes y todos ofrecen su conocimiento a la comunidad, sus catecúmenos son ya perfectos antes de haber recibido toda la enseñanza; sus ordenaciones

87. En el distrito del Ródano, donde era obispo Ireneo.

88. Ireneo, *Contra los herejes* I, 13, 2-6. Sobre la inmoralidad de los gnósticos, cf. también I, 6, 3.

89. *Sobre la prescripción de los herejes* 41. Tertuliano arremete en otra obra contra una mujer del grupo de los *cainitas*, líder de la secta en su ciudad, que negaba el bautismo: "Ese monstruo de mujer ha encontrado el modo de hacer morir a estos pececillos, sacándolos fuera del agua, *Sobre el bautismo* I, 2.

son caprichosas y cambiantes, a veces ponen a novicios en los oficios, otras a personas que ocupan un cargo secular, a veces a personas que han apostatado de nosotros, para atraérselos mediante la vanagloria, ya que no pueden hacerlo mediante la verdad. "Y las mujeres de estos herejes ¡qué libertinas son! Pues no sólo osan enseñar, debatir, realizar exorcismos y curaciones, sino incluso bautizar".

No sabemos hasta qué punto este relevante papel que los heresiarcas atribuyen a las mujeres en los grupos gnósticos responde a la realidad o es, más bien, un argumento para descalificar y ridiculizar a estos herejes. Casi todos los textos que describen el papel de las mujeres en las comunidades gnósticas proceden de los escritos antiheréticos y no se puede establecer una correlación entre la preponderancia de imágenes femeninas en los textos gnósticos y el papel social de las mujeres en estos grupos. Aparte de las mujeres cuyos nombres se citan como líderes de los grupos (Marcelina, Helena, Mariamne, Philumena), sólo dos mujeres gnósticas son conocidas con nombre propio: Flora, la destinataria de una carta del gnóstico Ptolomeo[90], y Flavia Sophé, a quien está dedicada una inscripción funeraria de Roma[91]. La carta a Flora (mediados del siglo II), en la que Ptolomeo[92] explica a esta "hermana" (*adelphé*) el significado de la Ley judía para la religión cristiana, no aporta ninguna información acerca de la destinataria. El editor de la carta piensa que Flora, a quien sólo se conoce a través de este documento, conocedora de la Biblia, podría ser miembro de la Iglesia católica poco satisfecha con las enseñanzas doctrinales recibidas en ella[93]. Pero los

90. Ed. y trad. G. Quispel, *Ptolomée, Lettre à Flora*, SCh 24bis, París 1966. Trad. española en F. García Bazán, *op. cit*., 2003, pp. 185-191.

91. A. Ferrua, "Questioni di epigrafia eretica romana", *Rivista di Archaeologia Cristiana* 21 (1944-45), pp. 185-186.

92. Discípulo de Valentín (muerto en Roma c. 165) y uno de los líderes del grupo en Roma. Los valentinianos son la corriente gnóstica sobre la que los heresiólogos, y otras fuentes como Plotino, ofrecen una información más amplia. Constituían un grupo muy proselitista, de ahí el esfuerzo de los autores cristianos por refutar sus doctrinas.

93. G. Quispel, *op. cit*., 1966, p. 11.

valentinianos, como las otras comunidades gnósticas cristianas, se consideraban miembros de la Iglesia, y aún más, los únicos verdaderos miembros de la Iglesia, de forma que el conocimiento que Flora tiene de la Biblia no implica necesariamente su pertenencia a la Gran Iglesia. La inscripción funeraria de Flavia Sophé, que data del siglo III en Roma, es el único texto epigráfico que por la espiritualidad que expresa permite identificar a la difunta como una mujer de tendencia gnóstica. El texto, dedicado por su marido, dice:

Té, que anhelas la Luz paterna,
hermana, esposa, Sophé mía,
ungida en el baño de Cristo con óleo santo y perpetuo,
que te has ido a contemplar la figura divina de los eones,
del gran Angel del gran Consejo,
del Hijo verdadero.
Has entrado en la cámara nupcial y has ascendido inmortal
al seno del Padre.

La inscripción de Flavia Sophé alude a algunos de los rituales conocidos de los grupos gnósticos. Ella ha sido iniciada mediante los ritos salvíficos del bautismo y la unción y ahora accederá al pleno conocimiento (la visión de los eones, el gran Angel, el Hijo Verdadero y la entrada en la cámara nupcial), pues la salvación no se alcanza plenamente hasta el momento de la muerte. Los "sacramentos" constituyen el centro de la vida comunitaria gnóstica, aunque no se les concede el valor salvífico que tienen en la Gran Iglesia[94]. El bautismo es un medio de liberar al espíritu del asalto de los demonios y un símbolo de la entrada en la comunidad como iniciado. La unción, que normalmente se celebra a la vez que el bautismo, sirve también como defensa de las acechanzas de los demonios y es un símbolo de la redención y de la futura inmortalidad. El bautismo y la unción juntos constituyen un sacramento especial llamado "redención", mediante el cual el ungido

94. Vid. A. Piñero *et alii*, *op. cit.*, vol. I, 1997, pp. 85-88, a quien seguimos en el resumen siguiente de las prácticas rituales gnósticas.

se asimila al "ungido" por excelencia, que es Cristo. La eucaristía, en la que según Ireneo y Tertuliano participaban las mujeres, es muy pocas veces mencionada en los textos gnósticos y constituía una imitación del rito cristiano. Ireneo habla de la consagración del cáliz con vino[95], aunque, dado el carácter ascético de muchas comunidades gnósticas, era habitual sustituir el vino por agua.

La inscripción funeraria de F. Sophé hace referencia a uno de los sacramentos importantes entre los gnósticos, al menos para los valentinianos, que dio ocasión a los heresiarcas para hacer una crítica moral del comportamiento de los iniciados. El iniciado, introducido en un habitáculo que representaba la cámara nupcial, era iniciado de forma símbolica en la unión entre el espíritu del hombre pneumático y su réplica celeste, para, al unirse los dos, formar un ser perfecto. El ritual gnóstico comprende también a veces el beso o el abrazo, que acompaña la celebración de algunos sacramentos y sirve para expresar la fraternidad entre los miembros del grupo. Ni el sacramento de la cámara nupcial constituía un acto sexual físico ni el rito del beso tenía connotaciones sexuales, pero los autores antiheréticos dieron a estas prácticas simbólicas una interpretación literal, convirtiéndolas en actos inmorales.

En general, los gnósticos, que conciben el cuerpo y la existencia carnal como una cárcel de la que hay que liberarse, llevan una vida de renuncia ascética, rechazando la sexualidad, el matrimonio y las prácticas de la vida cívica. Existió, no obstante, una corriente libertina, basada en la idea de que al hombre espiritual perfecto no le afecta la vida de la materia y, por tanto, el tipo de comportamiento sexual es indiferente. Si debemos creer a los heresiarcas, los seguidores de Marcos el Mago pertenecían a este segundo tipo. En un capítulo dedicado a los gnósticos Epifanio cita varios grupos entre cuyas perversiones destacan la fornicación y la promiscuidad[96].

95. *Contra los herejes* I, 13, 2.
96. *Panarion* 26.

Algunos gnósticos hablan de un profeta llamado Barcabba (*kabba* significa "fornicación" en siríaco) con el fin de persuadir a sus seguidores a mantener relaciones sexuales con cuerpos corruptibles y describen abiertamente, sin vergüenza y con palabras procaces, las leyendas eróticas de la fornicación de Afrodita. Otros comparten a sus mujeres en hermandades y cuando reciben a un correligionario extranjero, tras haberlo reconocido, le invitan a un festín y comienzan a mantener relaciones en parejas. Luego recogen el semen entre sus manos, lo levantan hacia el cielo y oran al Padre diciendo "te ofrecemos este presente, el cuerpo de Cristo" y a continuación lo consumen. Hacen lo mismo con la sangre de la menstruación de las mujeres, ofreciéndola como la sangre de Cristo. Pero no mantienen relaciones sexuales con el objeto de procrear, sino sólo por placer y si, por error, una mujer queda encinta, proceden al aborto y devoran el feto, untado con miel, pimienta y otras especias. Consideran este acto de canibalismo como la "Pascua perfecta"[97]. Epifanio atribuye a los gnósticos otras aberraciones de esta naturaleza y se extiende en una descripción detallada de ellas, mientras que apenas si dedica espacio a exponer y refutar las ideas teológicas de los grupos gnósticos. Para Epifanio, cuyo tratado antiherético (*Panarion*) sirvió de base para la elaboración de otros escritos del género muy influyentes en el pensamiento cristiano occidental, como el *De haereses* de Agustín, el hereje era tan temible o más por sus comportamientos que por sus doctrinas.

Mujeres en el montanismo

Un proceso semejante al de la evolución de la polémica antignóstica se aprecia en el montanismo. Con el nombre de "montanismo" se conoce a un movimiento cristiano de carácter profético que surgió en Asia Menor a mediados del siglo II (c. 150-160), se difundió rápi-

97. Epifanio, *Panarion* 26, 4.

damente por Oriente y Occidente y pervivió bajo formas diversas hasta avanzado el siglo IV o principios del V. Los montanistas, a quienes los heresiarcas dieron este nombre a partir de su fundador, Montano, se denominaban a sí mismos la "Nueva Profecía" y fueron una de las corrientes surgidas dentro del Cristianismo de más larga pervivencia y más atacadas por la Gran Iglesia[98]. Lo que sabemos del montanismo (su origen, sus creencias, sus ritos) procede casi en su totalidad de las críticas que formularon sus oponentes, esto es de las obras de los heresiólogos, quienes desde el siglo III hasta avanzado el siglo IV insisten en el carácter heterodoxo del grupo[99]. Pero esta condena no se debe tanto a desviaciones doctrinales (sus ideas teológicas no eran substancialmente diferentes a las de la Gran Iglesia[100]), sino por otras actitudes que entraban en conflicto con la Iglesia jerárquica, esto es, fundamentalmente, el valor que los montanistas conferían a la profecía y al carisma profético como fuente de autoridad dentro de la comunidad y también al poder excesivo de las mujeres.

En los siglos IV-V se denominaba a los seguidores de las ideas de Montano con varios nombres: *Frigios*, por el lugar de origen de Montano, *Pepucianos*, por la localidad de Frigia donde el grupo tuvo su primer centro de actividades, y *Priscilianistas* y *Quintilianos*, nombres derivados de los de dos profetisas asociadas al nombre de Montano, Priscila y Quintila. Epifanio de Salamina habla además de dos grupos montanistas cuya herejía radicaba en algunas prácticas

98. El nombre de montanistas aparece por primera vez en Cirilo de Jerusalén a finales del siglo IV (*Cat.* XVI, 8). El más común para referirse a ellos es el de Catafrigios.

99. Se conservan, no obstante, unos oráculos montanistas, citados por sus adversarios y reunidos ahora por R. E. Heine, *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon 1989, y algunas inscripciones recogidas en W. Tabernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon 1997. Tanto la autenticidad de los oráculos como el carácter montanista de muchas de estas inscripciones es discutible.

100. Epifanio, *Panarion* 48, 1, dice que los Catafrigios creen lo mismo que la Iglesia católica referente al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pero "se han separado ellos mismos, adhiriéndose a los espíritus del error y las doctrinas de los demonios".

rituales aberrantes, los Artotiritas, que celebran la eucaristía bajo las especies del pan y el queso, y los Tascodrugitas, que colocan el dedo índice bajo la ventana de la nariz para orar, exhibiendo así el abatimiento de su espíritu y una fingida rectitud[101]. Desde el origen del movimiento dos profetisas estuvieron, según los heresiólogos, al lado de Montano, Priscila (o Prisca) y Maximila, quienes, junto a aquél, anunciaban el fin próximo de los tiempos y la necesidad de practicar una rígida ascesis como preparación para este final. La profetisa Quintilla, de quien deriva su nombre el grupo de los Quintilianos, aparece mencionada en las fuentes sólo tardíamente, en el *Panarion* de Epifanio[102]. Los montanistas rechazaban el matrimonio, proclamaban el valor salvífico de la abstinencia sexual y creían que la abstinencia propiciaba las revelaciones del Espíritu y las visiones.

No era extraño encontrar profetisas cristianas en Asia Menor. Allí hemos visto que profetizaba Jezábel, la rival de Juan mencionada en el Apocapsis (2, 18-23), y en Asia Menor se guardaba el recuerdo de las cuatro hijas profetisas de Felipe, que San Pablo conoció en su estancia en Cesarea de Palestina (Hechos 21, 9). En la literatura apócrifa de los siglos II y III se encuentran numerosas historias que tienen como protagonistas a hombres y mujeres con dones proféticos. Es tal la importancia que adquieren las mujeres en los Hechos Apócrifos, como los de Pablo y Tecla, que se ha llegado a postular una autoría femenina para estos textos[103]. Estos ejemplos, y en particular el de Tecla, era esgrimido por las comunidades cristianas para reclamabar o justificar un papel más activo de las mujeres, como denuncia Tertuliano: "Pero la desvergüenza de la mujer, que ya ha usurpado el derecho de enseñar, ¿irá hasta arrogarse el de bautizar?

101. Epifanio, *Panarion* 48, 14.

102. Para el papel de las mujeres en el montanismo, Ch. Trevett, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge Univ. Pr. 1996, aunque en realidad es un estudio general del montanismo en el que un capítulo (el 4) está dedicado a las mujeres.

103. Esta es la hipótesis de S. L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Illinois Univ. Pr. 1980, p. 50 ss.

No, a menos que no surja una nueva bestia semejante a la primera. ¡Aquélla pretendía suprimir el bautismo y ahora otra querría administrarlo ella! Y si estas mujeres invocan los Hechos que llevan por equívoco el nombre de Pablo y reivindican el ejemplo de Tecla para defender su derecho a enseñar y a bautizar, que sepan bien esto: es una sacerdote de Asia quien ha forjado esa obra, enmascarando su propia autoridad bajo el nombre de Pablo"[104]. Existía, por tanto, en Asia Menor un sustrato profético en el siglo II, en el que participaban las mujeres, así como una arraigada tradición milenarista[105], que contribuyen a explicar el rápido éxito del montanismo y la presencia de profetisas en su fundación. Parece que los montanistas legitimaban su origen apostólico a partir de la profetisa Amnia de Filadelfia[106], mientras que los Quintilianos buscaban un referente en Eva, expresándole su gratitud porque ella fue la primera en comer del árbol de la ciencia, llamaban profetisa a la hermana de Moisés como prueba en favor del nombramiento de mujeres entre su clero y recordaban a las cuatro hijas profetisas de Felipe. Los Quintilianos tienen mujeres obispos, mujeres presbíteros, apelando a la sentencia de San Pablo "en Cristo Jesús no hay ni hombre ni mujer (Gál 3, 28)"[107].

Existen varias razones que explican porqué la Gran Iglesia mostró tanto empeño en censurar y erradicar a los montanistas[108]. La alta estima de la libre profecía, que los situaba al margen de los dictados de la jerarquía eclesiástica, la importancia de la abstinencia sexual como medio para obtener la revelación profética y la fuerza de las expectativas escatológicas, que imponía a los miembros del grupo

104. Tertuliano, *Sobre el bautismo* 17, 4. Trad. de C. García Gual, *Audacias femeninas*, Madrid 1991, p. 65. Sobre la importancia de la profecía femenina en el primer cristianismo, M. Marcos, *op. cit*., 2001.

105. Vid. G. Pani, "Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo", en *Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici*, Bolonia 1998, pp.53-84.

106. Eusebio, *Historia Eclesiástica* V, 17.

107. Epifanio, *Panarion* 49, 2, 2.

108. Vid. D. F. Wright, "Why Were the Montanists Comdemned?", *Themelios* 2 (1976), pp. 15-21.

unos comportamientos sociales diferentes a los de la corriente que dentro del cristianismo iba imponiéndose como mayoritaria, explican su calificación de "heterodoxos". Pero no son estas acusaciones las que leemos en los tratados antiheréticos. Los críticos del montanismo se centran sobre todo en los cargos de inmoralidad (se decía que mantenían relaciones promiscuas entre ellos, e incluso que mataban niños y usaban su sangre en sus ritos) y en la poca credibilidad y ortodoxia de un grupo que contaba a las mujeres entre sus líderes. Maximila y Priscila, en efecto, eran muy estimadas por los montanistas, quienes, según sus oponentes, les daban tanta autoridad como a los apóstoles y algunos las creían incluso superiores a Cristo. Una prueba de este reconocimiento es que se hayan conservado algunos de sus oráculos, que son muy expresivos de cómo los montanistas concebían la revelación profética. Maximila dice: "No me escuchéis a mi, sino a Cristo", "El Señor me envió a la fuerza, lo quisiera yo o no, como mensajera e intérprete de su obra (...) para enseñar el conocimiento de Dios" y "Después de mí no habrá profeta, sino la culminación"[109]. Mientras Priscila (o Quintila) dormía, vino Cristo y durmió junto a ella y de él recibió una revelación: "Cristo vino a mí en forma de mujer, vestido con un hábito blanco y colocó en mí sabiduría y me reveló que este lugar (Pepuza) es santo y que aquí descenderá Jerusalén de los cielos"[110]. En varias ocasiones la Iglesia intentó desenmascarar la falsedad de las profetisas montanistas, tratando de mostrar que sus experiencias extáticas eran obra del diablo. Cierta vez dos obispos fueron enviados a interrogar al diablo que hablaba a través de Maximila anunciando guerras y revoluciones, pero sus seguidores se lo impidieron. Entonces Maximila se quejó de esta persecución: "me persiguen como a un lobo en el redil de las ovejas; yo no soy un lobo, soy Palabra, Poder, Espíritu"[111]. Mientras que las más antiguas alusiones a las profetisas

109. Epifanio, *Panarion* 48, 2, 4.
110. Epifanio, *Panarion* 49, 1, 3.
111. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* V, 17.

Maximila y Priscila hacían de ellas mujeres vírgenes, la polémica antiherética las convertirá en mujeres procaces, que abandonaron a sus maridos para seguir a Montano, y con el paso del tiempo, como ocurriera con la Helena de Simón Mago o la Philumene de Apeles, Maximila y Priscila acabaron siendo transformadas en prostitutas, víctimas de las deformaciones de los heresiólogos[112].

Aparte de las profetisas relacionadas con los orígenes del montanismo y de Quintila, a quien se confunde a veces con Maximila, sólo conocemos por su nombre propio a una mujer que pudo ser montanista, Perpetua, mártir en Cartago en 202 ó 203 y cuyas visiones, escritas en primera persona, incluyó en las Actas del martirio un redactor anónimo[113]. La segunda parte de la *Passio* es el diario de Perpetua, redactado en la cárcel mientras aguardaba el martirio, contiene el relato de cuatro visiones que recibió en sueños augurando su martirio, que incluye una escena en el anfiteatro de Cartago en donde ella se enfrentaba a un gladiador al que vencía por la fuerza de su fe. Perpetua es consciente del valor de sus revelaciones, que ha recibido tras haber sido bautizada, y por eso las escribe. En la cárcel ella es un ejemplo de fortaleza para sus compañeros y también su líder (protesta contra el tribuno por el mal trato que reciben los prisioneros), expresándose con libertad y sin miedo a la muerte. Su relato fue conservado y leído muchas generaciones más tarde y se citaba como fuente de autoridad aún en el siglo V.

La profecía, reconocida por los montanistas como una fuente regeneración en la Iglesia, fue durante mucho tiempo un don que recibieron las mujeres. A mediados del siglo III el obispo de Cesarea de Capadocia, Firmiliano, relataba al obispo de Cartago, Cipriano, las desgracias ocurridas en su provincia, como terremotos, de las que

112. Así en Timoteo de Constantinopla (s. VII), *De iis qui ad ecclesiam accedunt*, PL LIX, col. 163-164, citado por Ch. Trevett, *op. cit.*, p. 154.

113. *Pasión de Perpetua y Felicidad*, ed. y trad. D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, Madrid 1974, pp. 397-459. Para la figura de la mártir Perpetua, vid. el capítulo de J. Torres dedicado a las mártires cristianas en este volumen.

se culpaba a los cristianos, por lo que habían sido perseguidos. La gente, angustiada, huía a otras provincias. Entonces apareció una mujer que decía estar poseída por el Espíritu Santo, que se presentaba como profeta y realizaba grandes prodigios en estado de éxtasis. La mujer andaba descalza en pleno invierno sobre la nieve, prometía que haría temblar la tierra y así se cumplía. Firmiliano no duda de sus capacidades proféticas, pero las atribuye al demonio, como demostró un exorcista enviado para descubrirla. Pero muchos cristianos, a quienes ella enseñaba, la seguían. Y Firmiliano concluye su relato diciendo: "consagraba el pan y realizaba la eucaristía y ofrecía al Señor el sacrificio con las palabras acostumbradas y bautizaba a muchos con la fórmula usual y auténtica de la interrogación, de modo que, al parecer, no discrepaba de la norma de la Iglesia"[114].

Conclusión

El proceso de definición de la herejía, que comienza a partir del siglo II y no ha dejado de evolucionar a lo largo de la Historia de la Iglesia hasta hoy, constituye uno de los temas más apasionantes en el estudio de la construcción de la identidad cristiana. El cristianismo de los primeros siglos se caracteriza por su gran diversidad doctrinal, lo que provocó un debate entre las distintas tendencias, o iglesias, por demostrar la rectitud (ortodoxia) de sus ideas apelando a la tradición y defendiendo contra los rivales su continuidad en la línea apostólica. Mientras que para los cristianos de la Antigüedad la herejía consistía en una desviación de la ortodoxia original, transmitida a través de la tradición de los Apóstoles, y desde esta perspectiva ha venido siendo estudiada hasta apenas hace un siglo, en las últimas décadas, tras la obra fundamental de W. Bauer (1934), el proceso se ha invertido. Hoy se admite que la ortodoxia se ha ido

114. La carta se conserva entre las de Cipriano, Ep. 75, 10. Generalmente se admite que esta profetisa de Asia Menor debía ser montanista. Así Ch. Trevett, *op. cit.*, 1996, p. 198 ss. Aunque, como en el caso de Perpetua, no hay pruebas que lo confirmen.

construyendo a partir del debate por la definición de la herejía, en un proceso en el que el nacimiento de la literatura antiherética, representado en las obras polémicas de Justino, Ireneo, Hipólito, Tertuliano y otros, jugó un papel fundamental.

La definición de la herejía no sólo tiene que ver con las desviaciones doctrinales. Al contrario, muchas veces, y cada vez más a medida que pasa el tiempo, la herejía se identifica y se define por el comportamiento. El hereje es un falso maestro, que seduce con artes mágicas a los débiles e ignorantes, y su conducta inmoral es prueba de la perversidad de sus doctrinas. Es en este punto donde entran en juego las mujeres, quienes según la tradición clásica, asumida por los cristianos y sancionada por el relato de los primeros capítulos del Génesis, representaban la parte menos intelectual y más sensitiva del género humano. Incapaces por naturaleza de discernir entre lo recto (ortodoxo) y lo desviado (heterodoxo), se inclinan por lo segundo y son atraídas por los herejes, quienes buscan su apoyo y obtienen fácilmente de ellas ayuda económica y favores sexuales. Ya para los polemistas paganos la buena acogida de las mujeres en el cristianismo era síntoma y prueba de la poca consistencia de este sistema religioso y los cristianos incorporaron este argumento en sus disputas internas.

A partir del siglo II la Iglesia comienza a constituirse en una comunidad jerárquica, gobernada conforme a criterios patriarcales, que aspira a presentarse como un sistema "respetable" ante la sociedad greco-romana. El excesivo protagonismo de las mujeres en algunas comunidades, como ocurría en los grupos gnósticos o el montanismo, se consideró poco "respetable" en una Iglesia que, abandonadas las expectativas de un fin inmediato de los tiempos, debía prepararse para convivir con la sociedad de su entorno. Así pues, el liderazgo de las mujeres en algunos grupos cristianos, sus dotes proféticas y su papel visible en las funciones litúrgicas y la administración de los sacramentos se consideró desde una etapa muy temprana del discurso heresiológico como un signo del carácter

herético de estos grupos. En la Iglesia post-constantiniana el tópico se magnifica hasta el punto que, como hemos visto al principio de este capítulo, un polemista sagaz como Jerónimo era capaz de identificar al hereje sólo por el hecho de su familiaridad con las mujeres. Pero, ¿fue realmente tan importante el papel de las mujeres en las comunidades tachadas de heréticas, o fueron más bien los heresiólogos los que magnificaron este protagonismo para poner de relieve el carácter herético de los grupos rivales? Esta perspectiva de análisis debe ser, tal vez, más profundamente explorada.

Bibliografía

BEAUCAMP, J., "Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du IIe au VIe siécle », *Revue Historique du Droit Français et Étranger*, 54 (1976), pp. 485-508.

BIANCHI, U., *La tradizione della enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985.

BROCK, A. G., *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority*, Cambridge (Mass.) 2003.

BROWN, P., "The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy Between East and West", *Journal of Theological Studies* 21 (1970), pp. 56-72.

CANTALAMESSA, R. (ed.), *Ettica Sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milán 1976.

CLARK, E. A., "Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity", *Journal of Early Christian Studies* 2, 2 (1984), pp. 155-184.

CLARK, E. A., "Heresy, Asceticism, Adam and Eve: Interpretations of Genesis 1-3 in the Later Latin Fathers", en *eadem*, *Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston, N.Y. 1986, pp. 353-385.

DAVIES, S. L., *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Illinois Univ. Pr. 1980.

DEMAROLLE, J. M., "Les femmes chrétiennes vues par Porphyre", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970), pp. 42-47.

GARCÍA GUAL, C., *Audacias femeninas*, Madrid 1991.

KING, K. L., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1998.

KRAEMER, R. S., *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Nueva York-Oxford 1992.

MACGUIRE, A., "Women, Gender, and Gnosis in Gnostic Texts and Traditions", en R. S. Kraemer & M.R. D'Angelo, *Women and Christian Origins*, Oxford 1999, pp. 257-299.

MARCOS, M., "*Mulier sancta et venerabilis, mulier ancilla diaboli* en la Correspondencia de San Jerónimo", *Studia Historica*, IV-V (1986-87), pp. 235-244.

MARCOS, M., *Las mujeres de la aristocracia senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)*, Univ. Cantabria 1990.

MARCOS, M., "Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne", *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, Roma 1994, pp. 417-435.

MARCOS, M., "Mujeres y herejía en el mundo antiguo", *Edades. Revista de Historia*, 8 (2001), pp. 146-157.

MARCOS, M., "Mujer y profecía en el cristianismo antiguo", en R. Teja (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Fundación Sta. María la Real, Aguilar de Campóo 2001, pp. 89-106.

MARJANEN, A., *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalen in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden 1996.

PAGELS, E., *Adam, Eve, and the Serpent*, Londres 1990.

RUETHER, R., y MCLAUGHLIN, E., *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Nueva York 1979.

SCHEID, J., "Indispensabili "straniere". I ruoli religiosi delle donne a Roma », en *Storia delle donne. L'Antichità* (G. Duby – M. Perrot, eds.), Bari 1990, pp. 424-464.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella*, Bilbao 1983.

SERRATO GARRIDO, M., *Ascetismo femenino en Roma: estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Univ. Cádiz 1993.

SOLAZZI, S., « *Infirmitas* aetatis » e « *infirmitas* sexus », en *Scritti di diritto romano*, III, Nápoles 1960, pp. 357-77.

THOMAS, Y., « La divisione dei sessi nel diritto romano », en *Storia delle donne. L'Antichità* (G. Duby – M. Perrot, eds.), Bari 1990, pp. 103-176, esp. 153-166.

TORJESEN, K. J., *When Women Were Priests*. *Women's leadership in the early Chuch and the scandal of their subordination in the rise of christianity*, San Francisco 1995.

TORRES, J. M., "Sexo y herejía en el mundo antiguo", *Edades,* 8 (2001), pp. 137-144.

TREVETT, Ch., *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge Univ. Pr. 1996.

5

La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo

Amparo Pedregal

Amparo Pedregal es Profesora Titular de Historia Antigua del Departamento de Historia de la Univ. De Oviedo, cofundadora y secretaria del Seminario de Estudios de las Mujeres de la Univ. de Oviedo (SEMUO), y presidenta de la Asociación Universitaria de Estudios de las Mujeres (AUDEM). Entre sus líneas de investigación destacan el análisis de la participación femenina en las manifestaciones religioso-ideológicas de la Antigüedad, especialmente en el cristianismo primitivo y las creencias mágicas. Sobre lo que ha publicado diversos estudios, entre los más recientes figuran: "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino", *Studia Historica. Historia Antigua 18*, Salamanca, 2000; "Educadas para la sumisión: la educación erudita y el ascetismo femenino en el cristianismo primitivo (siglos III-IV d. E.), en V. Alfaro- R. Francia, eds., *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, Málaga, 2001; "La magia de Medea: versiones clásicas de un mito femenino", en R. Cid-M. González, eds., *Mitos femeninos de la cultura clásica*, Oviedo, 2003, y "Las Historia de las Mujeres y el cristianismo primitivo: Apuntes para un balance historiográfico", en M. I. Del Val y otras, eds., *La Historia de las Mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid, 2004.

5
LA *MULIER VIRILIS* COMO MODELO DE PERFECCIÓN EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Amparo Pedregal

Ahora:
es lo que hay.
Nada en el antes
y el después.
Nada en la memoria.
Nada en la espera.

A. González Ovies

Introducción

DICE E. SCHÜSSLER FIORENZA EN SU ESTUDIO, ya clásico, sobre el Cristianismo primitivo, que con él se propone restituir la narración sobre las mujeres a la historia cristiana primitiva, y sobre todo, reafirmar esa historia como protagonizada por mujeres y hombres[1],

1. E. Schüssler Fiorenza (1990: 7).

refiriéndose a la relegación progresiva de las mujeres del protagonismo que habían tenido inicialmente en las comunidades cristianas, y a la condición patriarcal de los textos que utilizan y teorizan sobre éstas, pero a las que nunca conceden la palabra en primera persona. Frente al volumen de lo escrito por los padres de la Iglesia, apenas hay textos de autoría o de inspiración femenina; como excepcional hemos de considerar el relato de la Pasión de Perpetua y Felicidad, elaborado a partir del diario en el que esta joven matrona, de la que luego hablaremos, va relatando las experiencias, que junto a la esclava Felicidad y otros compañeros, vivieron en la cárcel, en los días previos a su martirio en Cartago a principios del s. III. La tónica general se aproxima más al ejemplo que nos ofrece Jerónimo, que en el siglo IV mantuvo una estrecha relación epistolar con numerosas mujeres de las familias romanas más nobles; sabemos de su excepcionalidad por los elogios que él les dedica en sus cartas conservadas a cientos, pero no sabemos cómo se sentían ellas, porque sus respuestas no fueron dignas de ser conservadas.

Se podría decir que en el Mundo Antiguo, como en otras etapas históricas posteriores, la versión masculina es la única vía de información, especialmente en el caso de la documentación literaria, que tenemos para conocer la situación social de las mujeres. El silencio y la invisibilidad que los autores antiguos alababan como virtudes proverbiales en griegas y romanas, amén de una menor formación, las ha condenado a ser más objeto, que sujeto de los testimonios[2]. Esto nos hurta una información tan esencial como la propia concepción que las mujeres tienen de sí mismas, de su cuerpo, tanto más inestimable si pensamos que las mujeres están condenadas a una somatización permanente de su conducta; lo que sienten o piensan debe dejar huella visible en su cuerpo para ser creíble. Como afirma M. Miles el cuerpo

2. A. Valerio (1990:23): "La mujer de hecho ha sido contada por otros, denigrada o exaltada, pero siempre como reflejo de los fantasmas masculinos: ella excluida de la palabra que da poder, ha tenido pocas oportunidades de registrar sus propios sentimientos y pensamientos" (la traducción es mía).

es un espacio ineludible a la hora de definir a las mujeres; cómo se visten, se peinan, se comportan sexualmente, o se expresan, son signos de su adecuación a uno de los modelos de mujer socializados, en cuyo marco debe caber también la propia identidad, la conciencia del yo, acomodado a esos límites[3]. Esto, que es en sí mismo un síntoma de la consideración de las mujeres en estas sociedades, supone una dificultad a tener en cuenta que condiciona el método de análisis, pero no un obstáculo insalvable como lo demuestra la ya larga trayectoria de 30 años de los estudios de género, empeñados en devolverles la voz, y la presencia a las mujeres del pasado.

Así pues, lo que nos ofrecen las fuentes es una versión masculina, que refleja un sistema ideológico dominante patriarcal. La ideología debe proporcionar una explicación convincente de la realidad social, tanto para quienes la disfrutan, como para quienes la padecen, que garantice su continuidad, y especialmente del individuo y sus funciones dentro de esa realidad[4]. Esta representación "ideal" del yo se perfila sobre todo a partir de la definición de estereotipos, de modelos, conforme a los que se ajustan funciones, estatus, etc. La construcción de estos modelos es una creación social, que responde a unas coordenadas históricas determinadas; sin embargo suelen cimentar su solidez y su inviolabilidad en la invocación de valores que se presentan como determinados por la naturaleza y con una proyección atemporal, eterna, y sancionados religiosamente, como mitos. En palabras de Marx, la ideología tiende a presentar las consecuencias –los resultados– de la sociedad como consecuencias de la naturaleza[5].

La configuración de estos modelos, atiende, entre otros parámetros, a la diferencia sexual de los individuos; sin embargo, hoy sabemos, gracias a J. Scott y a cuantas investigadoras han contribuido a desarrollar el concepto de género como categoría de análisis histórico,

3. M. Miles (1989:53-4).

4. *Vid*. la definición de ideología que hace M. Godelier (1990: 181-6).

5. *Vid*. la revisión que E. Clark (1994: 160) hace del concepto de ideología y su aplicación para analizar la categoría "mujer" en los textos de la patrística cristiana.

que lo que determina el reparto de funciones de hombres y mujeres en una sociedad, no son sus características biológicas, sexuales, es decir, condicionantes naturales, inalterables y universalizadores, sino la lectura que de esas características biológicas haga su realidad histórica concreta, el contenido social que se les de. En definitiva, que la función y consideración de las mujeres es una construcción cultural, histórica, y por tanto cambiante y diferente; y no determinada por su naturaleza, o por factores esencialistas, intemporales.

Las sociedades patriarcales antiguas definieron la situación de las mujeres en virtud de esos criterios biológicos, valorando especialmente su función reproductora, o su vinculación sexual con el hombre. Se configuraron así los modelos de la madre y esposa, de la prostituta, y de la virgen, cuya ausencia de actividad sexual es igualmente controlada por el hombre. Todas las mujeres fueron encasilladas en alguno de ellos, y cada uno tenía una función genérica precisa que cumplir en el ordenamiento social[6].

El cristianismo, mantuvo esos arquetipos, pero al identificar la suma perfección femenina con la virginidad, o la abstinencia sexual, parecía amenazar el orden tradicional, impulsando a las mujeres a transgredir las funciones de género que les asignaba la sociedad pagana.

Una de las metáforas con las que el discurso patrístico elogia a las mujeres que renuncian a ese papel convencional para dedicarse a sus inclinaciones religiosas es la *mulier virilis*. Esta expresión aparece como un *topos* en la literatura cristiana primitiva, desde los relatos de las pasiones de las mártires, a partir del s.II hasta los tratados de la virginidad generalizados en el s IV, o los relatos hagiográficos sobre las primeras ascetas del desierto.

Es claro, como señala M. Miles, que la virilización, convertirse en varón, no es un ideal de vida femenino, sino una construcción masculina, aceptada por las mujeres como alternativa al modelo tradicio-

6. E. Giannarelli (1980).

nal de esposa y madre[7]. Encierra, no sólo una contradicción en los términos, puesto que *mulier* y *vir*, femenino y masculino, forman parte de los opuestos complementarios sobre los que se sustenta el ideario antropológico del mundo antiguo, sino que, al definir el logro de la perfección, subvierte el paradigma de la debilidad femenina (*infirmitas sexus*): la mujer viril es aquella que ha logrado sobreponerse totalmente a la condición que le es propia, hasta encarnar su contrario[8].

Precedentes paganos

La distinción sexual representa en el pensamiento antiguo un estadio de imperfección respecto a la unidad preexistente en la que ambos sexos formaban un todo. Platón identifica ese ser completo con el Andrógino[9], que fue separado en masculino y femenino, por su insolencia hacia los dioses. Pero en general, las cosmogonías religiosas, entre ellas la cristiana, contemplan la existencia inicial de un solo sexo, el masculino, mientras que el femenino surge con posterioridad, como castigo divino, con un origen y una naturaleza distintos. Esa diferencia se concreta en dos elementos contrapuestos: una polarización que asocia a lo femenino, a la mujer, con la naturaleza, la debilidad, la materia, sobre todo carnal, la respuesta a los estímulos sensoriales, y la pasividad; mientras que lo masculino, el hombre, se identifica con la civilización, la fortaleza, el espíritu, la superación de los instintos y pasiones mediante el ejercicio de la

7. M. Miles (1989:169): los cuerpos femeninos en las sociedades cristianas son un espacio en el que se proyectan múltiples significados sociales. *Vid.* también A. Cameron (1980).

8. Sobre la significación opuesta de *vir* y *mulier*, *vid.* E. Giannarelli (1980:17), y K. Vogt (1985:389).

9. Plat. *Symp.*, 189D-190: "(Aristófanes)... primero es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente. En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino...".

razón y la inteligencia, y el talante activo. Estas características determinan la inferioridad de lo femenino, respecto a lo masculino, y en consecuencia, su dependencia y sometimiento[10].

Ahora bien, las mujeres, a pesar de ser hombres incompletos, idea aristotélica que encontramos también en Filón[11], pueden tender a la superación moral, pueden alcanzar la *areté*, la *virtus* definida como algo claramente masculino (v*ir*); para lograrlo deberán elevarse desde el estadio inferior de actitud *muliebris* (pusilánime). Para el estoico Musonio Rufo, ellas pueden acceder también a la filosofía, a la sabiduría que les servirá, eso sí, para realizar mejor las tareas que les son propias; o para el neoplatónico Porfirio Marcela alcanzará la perfección masculina del alma si consigue olvidarse de sus ataduras corpóreas femeninas[12]. Como les ocurría a las pitagóricas de los círculos herméticos africanos, que, tras su muerte, recibían en su epitafio epigráfico un nombre masculino, para significar que, habiendo alcanzado la identificación con la sustancia de su dios, poseedor de ambos sexos, participaban finalmente de su virilidad[13].

Formulación cristiana

El cristianismo adoptó estas concepciones sobre lo femenino y lo masculino como categorías morales y espirituales. En Clemente de Alejandría encontramos de nuevo la afirmación de que la virilidad

10. Así lo expresa Porph. *Marc.*, 33: "Que tu seas de sexo masculino o femenino, no te preocupes de tu cuerpo, no te veas como una mujer, puesto que yo no te he considerado como tal. Aparta de tu alma aquello que es afeminado como si te hubieras revestido de un cuerpo viril. Pues es de un alma virginal y de una inteligencia virgen de donde salen los mejores productos; de lo intacto sale lo incorrupto, pero lo que alumbra el cuerpo, todos los dioses lo tienen por impuro" (trad. de la autora). Cf. K. Vogt (1985:383).

11. Phil. *Quast et Solut. In Exod.* I, 7: "...¿Por qué Moisés les manda tomar un carnero macho perfecto, de un año?... debe ser macho, primero porque lo masculino es más perfecto que lo femenino. Porque los naturalistas dicen que lo femenino no es nada más que lo masculino imperfecto...".

12. Muson. *frag*., 3; 4; Porph. *Marc.*, 33 *vid.* n. 10.

13. J. Carcopino (1942: 276 y ss).

es una conquista de ambos sexos, es decir, las mujeres pueden actuar virilmente, realizar la *areté*, y, paralelamente, los hombres pueden convertirse en afeminados, degenerar moralmente[14]. Pero además se las dotó de un contenido soteriológico. Ya en las cartas de Pablo encontramos la idea de un dios, y una salvación como superación de las diferencias sexuales, en Gal. 3, 28 leemos: "*No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra porque todos sois uno en Cristo Jesús*". Pero también la perfección identificada con lo masculino, expresada como 'varones perfectos', que veremos repetida en otros textos cristianos posteriores, en Ef. 4, 13, dice Pablo: *"...hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y el conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la talla que se corresponde a la plenitud de Cristo..."*.

La salvación se concibe como la recuperación de un estado asexual, una existencia semejante a la de los ángeles (*bíos aggelikós*) según cuenta Clemente[15], estado que el hombre perdió como consecuencia del pecado de Eva, como también queda recogido en el Evangelio Apócrifo de Felipe[16] a partir de cuyo momento empezó la distinción entre los sexos. Ese estado angélico no se recuperará hasta que se niegue, el sexo femenino, fundiéndose con el masculino del que salió Eva. El primer paso hacia la naturaleza celeste será la abstinencia sexual, impuesta como condición imprescindible a las vírgenes a partir del s. III-IV. Porque, como afirma Clemente, la renuncia ascética, es el camino para adelantar en la tierra esa asexualidad escatológica[17]. En la antropología de los padres de la Iglesia, tanto

14. Clemente defiende la igualdad de hombres y mujeres tanto en los físico, como en lo intelectual: *Paedag.* I 10, 2; *Strom.*IV 8, 4. En líneas parecidas se expresa Orígenes *Hom. Jos.* IX, 8-9.

15. Clem. *Paedag.* I 4, 10.

16. Ev. Phil., 71: "Cuando Eva se encontraba en Adán, la muerte no existía. Separándose de él la muerte comenzó a existir. Si ella entra de nuevo en él, y él la recibe en sí, la muerte desaparecerá". Sobre la ausencia de relación sexual como modo de adelantar una vida angélica en la tierra *vid.* Hier. *Ep.* 108, 23; Ambr. *Virg.* I 9, 51-2; Chrys. *Ep. ad Olimp.* VIII, 7A; *Virg.* XI, 1-2; LXXVIII 6, 91-2. Cf. G. Sfameni Gasparro (1985 y 1991).

17. Clem. *Strom.* VI 12, 100; VII 46, 7.

hombres como mujeres pueden aspirar a la meta de perfección identificada con el *vir perfectus, el teleios aner* del que hablan Orígenes y Clemente. Convertirse en varón, tiene entonces un significado soteriológico. Y se aplica a aquellas mujeres que han progresado en la fe como señala Ambrosio[18], y como sostiene Atanasio, las vírgenes deben abandonar su mentalidad femenina, por que las mujeres que agradan a Dios serán elevadas al rango de hombres[19]; o como afirma Jerónimo refiriéndose a Teodora[20]. Geroncio dirá de Melania que "*verdaderamente había superado los límites de su sexo y había adquirido una mentalidad viril, o mejor, celestial*"[21]. Las misma concepciones son compartidas por los gnósticos, el conocido pasaje del Evangelio de Tomás, 114 establece la condición de varón para que María de Magdala pueda acceder a las grandes verdades reveladas[22].

Pero no es menos cierto que en esta progresión la *virtus*, expresión de los valores masculinos, representa el estadio superior, celestial, eterno, en el que el sexo queda trascendido; mientras que lo femenino se nos muestra como el estadio inferior, y temporal del ser humano en este mundo terreno. Hacerse varón indica una evolución que conduce de un estadio inferior a un estadio superior de perfección moral y espiritual. Los autores cristianos lo emplean para designar las aspiraciones de las mujeres de unirse a Dios mediante

18. Ambr. *Luc.* PL XV, col. 1844: "Debe ser llamada mujer la que no cree y sigue aferrada a sus funciones naturales, pero la que crea en Dios y se dedique a su servicio se convertirá en un hombre perfecto ".

19. Athan. *Virg.*, X.

20. Hier. *Ep.* 71, 3: "(a Lucinio de la Bética) Tienes en tu compañía a la que fue primero tu compañera en la carne y ahora lo es en el espíritu, hecha de cónyuge hermana, de mujer varón, de súbdita igual, y bajo el mismo yugo camina contigo de prisa hacia los reinos celestes".

21. Ger. *V Mel.* SC 90, p. 200.

22. Ev.Thom., 114: "Simón Pedro les dijo (a los discípulos):'Que María nos deje, pues las mujeres no son dignas de la Vida'. Jesús dijo: 'Yo mismo la conduciré, con el fin de hacerla masculina, para que también ella pueda convertirse en un espíritu viviente, parecido a vosotros los varones. Porque toda mujer que se haga a sí misma masculina entrará en el Reino de los Cielos".

el martirio o la vida ascética. Una unidad perfecta de Dios explicada en términos inequívocamente masculinos; implica por tanto, negar cuando de femenino hay en la naturaleza humana, propósito tanto más difícil para las mujeres, pues las obliga a practicar un mayor esfuerzo, la auto negación, o auto destrucción. Y es precisamente esa dificultad lo que da la medida de la importancia de lograrlo.

La virilización femenina: las mártires

Las primeras en merecer ese calificativo fueron las mártires; para ellas, trascender las limitaciones de su débil naturaleza tuvo un significado, no sólo moral, sino claramente material, buscaron la salvación mediante la superación de su fragilidad corporal, en un lenguaje inequívoco para todos, mostrando una fortaleza física y de espíritu ante el dolor y las torturas, que como dice el narrador de la Pasión de Blandina, no era esperable en una mujer pagana, y había agotado las fuerzas de los hombres que se turnaban para atormentarla[23].

El cuerpo de la mártir es el símbolo de su nueva fe, el territorio sobre el que se libra la resistencia y la rebeldía contra unas estructuras sociales que la consideran vulnerable y carente de derechos[24]. Hurtan su cuerpo a la función procreadora, en algunos casos defendiendo denodadamente su virginidad, por lo que son sometidas a violencias de género especialmente dirigidas contra ellas[25], o aguantan torturas que es propio de hombres soportar. Los narradores de las actas y las pasiones subvierten aparentemente el discurso de género del mundo pagano, al referirse a estas mujeres empleando términos como gladiadores, atletas, combatientes, y un lenguaje que les atribuye comportamientos y valores masculinos: son valientes, inasequibles al miedo, y su final es en realidad una

23. H. Musurillo (1972: 66, 80).
24. Para un tratamiento más extenso de este aspecto *vid.* A. Pedregal (2000a).
25. Cf. A. Pedregal (1999).

victoria sobre sus torturadores[26]. Blandina, a pesar de que es una mujer y esclava, es decir de pertenecer a lo más bajo de la escala social, se comporta como "un noble atleta"[27]. De Febronia, otra "esclava de Cristo" como ella se define, una joven de 20 años, víctima de la persecución de Diocleciano, se destaca su extrema belleza, como rasgo que remarca su feminidad, sin embargo, sus compañeras de retiro monástico la instan a no tener piedad de su cuerpo que será desintegrado por la tortura, y ella resuelve que "*aún en un cuerpo femenino, mostrará la convicción de un hombre valiente*", y acepta la desnudez de su cuerpo frente a todos como un requisito indispensable de su condición de "atleta"[28]. Comportamiento masculino que también se resalta en otras mártires[29].

Sus cuerpos se virilizan por y para el martirio, y no en un sentido solamente metafórico, sino de forma real. Quizá el ejemplo más claro sea el de una de las mártires más conocidas, Perpetua de Cartago[30]; es una joven de 22 años, de familia noble, educada en las artes liberales, que cuando es encarcelada tiene un niño aún lactante. El relato de su pasión, del que hablábamos al principio, es uno de los pocos titulados con nombre de mujer y de supuesta autoría femenina, aunque transmitido por un hombre[31]. En él se refleja cómo el progreso de Perpetua hacia su objetivo espiritual, está marcado por una evolución social, alejándose de los papeles genéricos de la sociedad romana, y por una evolución física, que transforma su cuerpo femenino en masculino. Y ambos aspectos discurren de

26. Cf. A. Pedregal (2000a: 286, y n. 25).

27. H. Musurillo (1972: 66).

28. *Febr.*, 19; 24. *Vid.* el texto del relato recogido en S. P. Brock-S. Asbrook Harvey (1987: 163, 166).

29. *Vid.* el ejemplo de Potamiena, *M. Pot.*, 1, que libra incontables combates para defender su virginidad. Y el de Perpetua, tratado a continuación.

30. *Vid.* el relato de su martirio en H. Musurillo (1972: 106-131).

31. Eso ha hecho también que sea una de las figuras femeninas cristianas que más temprana y numerosamente ha suscitado el interés de la historiografía feminista, *vid.* la bibliografía al respecto en A. Pedregal (2000a).

manera paralela[32]. Cuando Perpetua rechaza la autoridad que sobre ella tiene su padre, aún sabiendo cuánto daño personal y social hace su decisión a su familia, empieza su distanciamiento, la transgresión de su papel femenino, para adoptar la función de líder de sus compañeros; pero la piedra de toque es, sin duda, el abandono de sus obligaciones como matrona: a pesar de la insistencia de todos –desde el magistrado que la juzga, su familia, la multitud espectadora– para que recapacite y vuelva a sus deberes de madre que le son propios, "naturales", ella decide seguir adelante con su testimonio de fe. Al principio amamantaba a su hijo en la prisión, pero después ya no se lo trajeron más, y a partir de ese momento, sus pechos dejaron de dar leche y de dolerle. Es decir, el rechazo de la autoridad de su padre y de la función femenina por excelencia que es la maternidad, se acompaña de una perdida de la subjetividad femenina, que culmina finalmente en una de sus últimas visiones antes de morir, en la que ella se ve, convertida en varón, luchando sobre la arena con un egipcio que simboliza el mal, al que ella por supuesto vence[33].

Así pues, la gloria de estas heroínas, medida por su capacidad para rechazar las funciones genéricas femeninas de la sociedad pagana, y cantada con epítetos propios de varoniles combates de gladiadores y soldados, o competiciones de fuertes atletas, es ciertamente efímera, pues acaba con la muerte, y excepcional, pues el elogio y la consideración hacia las mártires no implica un mayor reconocimiento para las demás mujeres de las comunidades cristianas.

---

32. E. Castelli (1991: 35).

33. Pass. Perp., X: "...Y como sabía que estaba condenada a las fieras, me maravillaba de que no las soltaran contra mí. Sólo salió un egipcio, de fea catadura, acompañado de sus ayudadores, con ánimo de luchar conmigo. Mas también a mi lado se pusieron unos jóvenes hermosos, ayudadores y partidarios míos. Luego, me desnudaron y quedé convertida en varón. Y empezaron mis ayudantes a frotarme con aceite, como se acostumbra a hacer en los combates; en cambio, vi cómo el egipcio aquel se revolcaba, entre tanto, en la arena".

Algunas mártires, sobre todo las que inspiran los relatos hagiográfico-novelescos más tardíos, inician su comportamiento heroico defendiendo su virginidad, es decir, su primer paso para alejarse del modelo femenino tradicional, para lo que a veces, como Pelagia, o la virgen mencionada por Paladio en su *Historia Lausiaca*[34] se disfraza de hombre para huir del lupanar en la que ha sido recluida.

Adoptar la apariencia externa masculina cortándose el pelo y vestir ropas varoniles es utilizada por algunas mujeres de las que protagonizan las historias de los Hechos apócrifos de los apóstoles[35]. Estos relatos, parcialmente contemporáneos de los canónicos, reproducen un esquema argumental común: la llegada de un apóstol cristiano a una comunidad determinada, provoca la conversión ciega de algunas mujeres, cuya reacción inmediata es romper con sus funciones sociales, cifrado generalmente en una observancia de la virginidad o castidad, en su renuncia a seguir manteniendo sus relaciones maritales, o bien a contraerlas. Tal rebeldía despierta en sus maridos, prometidos o familiares actitudes violentas, o simplemente es catalogada como locura. Disfrazarse de hombre, la ambigüedad sexual, al menos aparente, es el primer síntoma del cambio operado en ellas; es un medio para escapar de esa situación, pero también supone para las mujeres acceder a un mundo de libertades, que empieza en la posibilidad de viajar, de moverse –recuérdese que el ámbito pro-

34. *Pelg*., 44; sobre Pelagia de Antioquía *vid.* M. J. Muñoz (1995: 108-116); Pall. *H L*, 65.

35. Es el caso de Tecla (Acts. Pl. et Thecl., 25; 40): "...entonces Tecla le dijo a Pablo: 'quiero cortarme los cabellos y seguirte a donde vayas..."; "...entonces (Tecla) tomó siervos y siervas, se ciñó los costados y, cosiendo la túnica de modo que se transformara en un manto al estilo de los hombres, se dirigió a Mira; allí encontró a Pablo, intentó predicar la palabra de Dios, y allí se quedó."; Migdonia (Acts. Thom., 114): "...cuando entró (su marido) en casa la encontró con los cabellos cortados, el rostro arañado, el vestido desgarrado, y parecía una loca... por causa de Tomás. Viéndola así le dijo: 'Oh mi señora Migdonia, ¿qué terrible enfermedad te aqueja? ¿porqué has hecho ésto? Yo soy tu esposo desde tu juventud, y tanto los dioses como las leyes me conceden autoridad sobre ti. ¿Qué es esta extraña locura tuya?"; Caritina (Acts. Phil., 44) "...Y Caritina, haciéndose una indumentaria de hombre, quiso seguir a Felipe impulsada por la fe en Cristo, y alabando a Dios"; y Mariana (Acts. Phil., 95): (Dios le dice a la hermana de Felipe): "...Y tu Mariana cambia tu forma y aspecto femenino, y viaja con Felipe".

pio de las mujeres en las sociedades antiguas es el doméstico, mientras que el público es el escenario de la actividad masculina desde la política a la guerra, pasando por el comercio o la cultura–, pero sobre todo les permite el acceso a unos valores, a unas tareas hasta entonces exclusivamente masculinas: Tecla, Migdonia, Caritina, y Mariana obtienen de su virginidad, no una recompensa futura, celestial, sino terrena e inmediata; pueden predican, bautizar, enseñar, como los predicadores varones. Quizá sea esta la razón por la que estos textos no fueron incluidos en el canon por una Iglesia que, en el proceso de configuración de su jerarquía patriarcal, empezaba a relegar a las mujeres a un segundo plano, y que más adelante, condenará por boca de sus pensadores, o en los concilios la práctica femenina de disfrazarse de hombre y cortarse el pelo[36].

Fingir que se es un hombre no sólo forma parte del camino de la santidad, sino que para algunas es una condición de vida. El ejemplo de Pelagia, una prostituta arrepentida, y cuya existencia transcurre en el retiro del desierto como un monje, quedando al descubierto su verdadera naturaleza femenina sólo después de su muerte, tendrá continuidad en el monacato femenino de los tiempos medievales posteriores, como han señalado Platagean y Anson[37], y encontrará su eco en relatos hagiográficos como la historia de Santa Marina, latinización de Pelagia, recogida por C. de Pizan en su *Ciudad de las damas* (XII).

Mujeres viriles: las vírgenes y ascetas

Pero lo que más se valora en las pioneras del ascetismo monacal, no es su transformación aparente de mujeres en hombres, sino su progresión moral de seres femeninos a masculinos; en Sinclética, una mujer egipcia del s. IV, no es lo más importante que decidiera cortarse el pelo para demostrar el rechazo de su belleza femenina, sino que fuera capaz de "agradar a Dios" hasta convertirse en un hombre[38].

36. *Vid.* por ejemplo Hier. *Ep*. 22; Conc. Gangra, cc. 13 y 17.
37. Sobre Pelagia *vid.* n. 34. E. Patlagean (1976), J. Anson (1974).
38. *V. Sta. Syncl.*, PG 28, 264A.

La expresión de la mujer virilizada es una constante del discurso de la excelencia en los numerosos tratados sobre la virginidad, con los que, tanto la patrística occidental como la oriental, tratan de fomentar las prácticas ascéticas especialmente entre las mujeres, que darán lugar primero a un monacato doméstico, y desde fines del siglo IV a los primeros testimonios de aislamiento cenobítico en el desierto.

Mientras para los varones, el ascetismo en sí mismo es suficiente, para las mujeres que quieren iniciar una "vida de ángeles", esto implica mucho más, supone cambiar totalmente sus pautas de vida, y al fin, trascender su propio género. La nueva vida que debe seguir aquella que voluntariamente elija la virginidad, o en su defecto, la castidad, está llena de interdicciones, y de reglas que determinan lo cotidiano conforme a unos parámetros de comportamiento siempre definidos por la renuncia, en negativo. La primera premisa es que la virgen debe preservar su soledad, permanecer en su casa bajo la tutela de su familia, de su madre sobre todo, y aún dentro de ella, no debe ver a nadie distinto de su condición, no debe asistir a banquetes, ni a ningún otro acto, incluso familiar que la distraiga de su recogimiento[39]; son reclusas en su propia casa, encerradas además en sí mismas. La segunda renuncia es a la comida y la bebida, los ayunos prolongados dejarán paso a la ingesta de alimentos que no exalten su ánimo, nada de carne ni de vino[40]. La vigilia, la interrupción del sueño abrirán espacios para la lectura y la oración. La privación de todo lo que pueda servirles de solaz llega hasta la prohibición de bañarse a menudo tal como le recomienda Jerónimo a Leta que haga con su hijita, para no estar a solas con su propio cuerpo, y para no disfrutar ni siquiera del efecto refrescante del agua, como le recrimina Melania al joven que se enjuaga las manos, añadiendo que su cuerpo no ha tocado el agua en sus 60 años[41].

39. Hier. *Ep.* 22, 17; 54, 13; 79, 9; 107, 9; 117, 6; 130, 13.
40. Cypr. *Virg.* VI, 18; Hier. *Ep.*, 22, 17; 79, 7; 117, 6.
41. Hier. *Ep.* 107, 5; Pall. *HL* 55, 2. *Vid.* también Athan. *Virg.*, XI.

Este ideario raya a veces lo patológico cuando fomenta el sentimiento de culpa por la vida regalada anterior –diversiones, comida, joyas, vestidos–, que debe ser también purgada mediante el llanto convertido en una obligación diaria, como hace Paula, pero sobre todo cuando la abstinencia de alimento y de sueño lleva a estados de enfermedad y a la muerte, como le ocurrió a Blesila, una de sus hijas[42]. Los ayunos prolongados pueden, provocar, entre otros efectos, lo que hoy llamaríamos anorexia, y la amenorrea, es decir, la desaparición de uno de los signos más evidentes que singulariza la biología femenina respecto a la masculina. La Psicología ha demostrado que las patologías ligadas a las funciones reproductoras son las que mejor evidencian el complejo de masculinidad de la mujer, y afloran sobre todo cuando ésta se propone objetivos para los que siente su feminidad como un obstáculo.

La conversión al rigor interior exigía también una re/conversión del aspecto exterior que identificara la castidad, inspirado en una estética minimalista, de fealdad, de tristeza: los vestidos pocos, de color oscuro y ajados por el uso[43]; el cabello descuidado, y el rostro sin afeites y tan cincelado por el dolor y el llanto que vuelva irreconocible hasta la magnífica belleza pecadora de Pelagia, adornada de joyas y oros, trocada en carne macilenta castigada por los rigores del desierto y los ayunos[44]. Este ideal estético, cuyo referente inicial podría ser la imagen de la Magdalena penitente cincelada por Donatello, está presente en otras penitentes del monacato inicial como Tais o María Egipciaca[45], y encuentra una buena expresión en las palabras de Paula, una de las nobles del Aventino, interlocutora de Jerónimo:

---

42. Hier. *Ep.* 39, 5-6.

43. Hier. *Ep.* 107, 9; 130, 13. En la carta 107, 5 Jerónimo refiere que la tía de Eustoquio fue castigada con un muerte temprana por "cambiar el hábito y atuendo de ésta (su sobrina), y el cabello que ella traía descuidado se lo rizó con ondulaciones".

44. M. J. Muñoz (1995: 114).

45. M. J. Muñoz (1995: 94-107; 116-119). Cf. A. Pedregal (2000b).

> "*Tengo que afear mi cara que, contra el mandato de Dios, pinté muchas veces de rojo, de cerusa y antimonio. Tengo que mortificar un cuerpo que se entregó a muchos regalos. La larga risa ha de repararse con perpetuo llanto: los blandos lienzos y la seda preciosísima ha de trocarse por el áspero cilicio*".
>
> Hier. *Ep.* CVIII, 15

En palabras de A. Guiducci, "*la feminidad se había convertido en un disvalor, estaba suspendida; triunfaba un ideal de mujer exangüe, castrada en una monja incorpórea, hasta el más extremo masoquismo*"; o de E. Castelli "*Lo femenino no tiene lugar en el orden virginal*"[46]. El ideal de una mujer que necesita negar su cuerpo femenino como primer paso para convertirse en el varón que "verá" a Dios.

Desde luego Paula lo consiguió, en la misma carta CVIII en la que pone en su boca lo dicho anteriormente, asegura Jerónimo que "*su ascesis era apenas creíble en una mujer, que se había olvidado de su sexo y su debilidad*". Las mismas dudas a la hora de definir su género asaltan a Paulino de Nola cuando se refiere a Melania Senior: "*Es una mujer si uno puede llamarla tan masculina cristiana... es un soldado de Cristo a pesar de la debilidad de su sexo... puede censurar a los hombres indolentes*". Y Paladio la denomina claramente "*Esta hombre de Dios*"[47]. Con ella compara a Olimpia, en este caso de la nobleza oriental del imperio: "*No una mujer, sino un hombre, una criatura masculina: un hombre en todo menos en su cuerpo*" opinión en la que incidirá igualmente J. Crisóstomo, que la conoce bien[48]. De su hermana Macrina, recluida en su casa desde su juventud como virgen viuda, dice Gregorio de Nissa. "*es una mujer el sujeto de nuestro discurso, si se puede llamar "mujer", pues no sé sí es apropiado describirla con un nombre tomado de su naturaleza cuando ella ha sobrepasado esa naturaleza*"[49]. En términos parecidos se expresan Gregorio de Nacianzo en Oriente, y Agustín de

46. A. Guiducci (1989: 171), E. Castelli (1986:78).
47. Paul. Nol. *Ep.* 29, 2-7; Pall. *H L*, 9.
48. Pall. *H L*, 56, 1; 61, 3; Chrys. *v. Olimp.*, 3.
49. Gr. Nyss. *v. Macr.*, 960.

Hipona, en Occidente, sobre el comportamiento viril de sus respectivas madres, Nonna y Mónica[50]. Y los ejemplos podrían prolongarse.

Conclusiones: logros, consecuencias de la virilización

Pero, además de una garantía para la salvación futura, de acuerdo al contenido escatológico cristiano, qué significó para estas mujeres encarnar ese ideal de virilidad, qué transformaciones y consecuencias reales tuvo para ellas. Frente a la afirmación inicial de que el cristianismo abrió a las mujeres espacios que nunca les había concedido el mundo pagano, la investigación señala respecto a este punto aspectos positivos y negativos. Para F. E. Consolino la figura de la mujer viril les permitía alcanzar una paridad en la perfección con el hombre, que la sociedad pagana nunca había contemplado, o no al menos a tan alto nivel[51]. E. Clark lleva al título de uno de sus artículos lo que ella denomina la paradoja de estas mujeres, que renunciando a su feminidad, aceptaron los arquetipos diseñados por los hombres y aprovecharon los recursos que les ponían a su alcance para disfrutar de todos los márgenes de libertad, iniciativa y poder, que seguían siendo definidos en masculino[52]. K. Vogt, señala que la neutralización del sexo permitió que las mujeres fueran vistas como "hermanos" por los hombres, es decir, que produjo una alteración en las relaciones de género previas, y recuerda que Melania fue recibida "*como un hombre*" por los santos padres del desierto de Nitria[53].

50. Gr. Naz. *S. Vita*, 116; Aug. *Beata* 2, 10.

51. F. E. Consolino (1982: 469).

52. E. Clark (1981).

53. K. Vogt (1985: 394). *Vid.* los siguientes pasajes de Hier. *Ep.* 71, 3 "(a Lucinio) Tienes en tu compañía a la que fue primero tu compañera en la carne y ahora lo es en el espíritu, hecha de cónyuge hermana, de mujer varón, de súbdita igual, y bajo el mismo yugo camina contigo de prisa hacia los reinos celestes". Y *Ep.* 75, 2: "(a Teodora, esposa-hermana de Lucinio) Él, seguro ya y vencedor, te mira desde lo alto y te ayuda en tu trabajo, y te prepara un puesto junto a sí con aquel mismo amor, con la misma caridad con que, olvidado de la ley conyugal, te empezó a tener en la tierra misma, como a hermana, o más bien como hermano, pues la casta unión no sabe de sexo, propio del matrimonio".

La *Historia Lausiaca* de Paladio y *los Dichos de los padres* recogen historias en las que se cuenta cómo algunos acudían a pedir consejo a las amma, a las cenobitas igual, o en vez de a sus compañeros varones. De una de ellas, de Amma Sarra se recoge su respuesta ante quienes quisieron humillarla: "*Por la naturaleza soy una mujer, pero no por mi pensamiento... Yo soy un hombre, mientras que vosotros sois mujeres*"[54]. Parece pues que la autoridad moral reside en aquel o aquella que haya alcanzado la superioridad espiritual, que sean *vires perfecti*, o, en su defecto, *gunaikon andreion*[55].

Pero no olvidemos el punto de partida: la construcción de la mujer viril es un modelo propuesto por los padres de la Iglesia no sólo como la única alternativa al papel tradicional, sino como la forma de vida más perfecta, y por tanto con el carácter exclusivista de ser accesible sólo a quienes tuvieran la fortaleza para seguirlo. Los teóricos de la virginidad o la viudedad, desde Ambrosio o Jerónimo a Gregorio de Nissa o J. Crisóstomo insisten con los mismos argumentos, en la libertad de que disfruta la virgen o la viuda que no vuelve a casarse, por cuanto no está sujeta al dominio y obligaciones del matrimonio, ni a los dolores y preocupaciones inherentes a la maternidad, situaciones que son descritas a veces con los tintes más negros[56]. Ciertamente, las mártires o las vírgenes conseguían recuperar un dominio sobre sus cuerpos apartándolos del ciclo reproductivo, y sobre sus espíritus, evitando la sumisión a la *potestas* del padre o a la *manus* del marido, para obtener la libertad de la muerte, o para entrar en otra forma de sometimiento, pues la virginidad no es sino otra forma de garantizar el control de la sexualidad femenina. Digamos que no hay modelo intermedio: la función fundamental de las mujeres es la maternidad, y aquellas que logren

54. *Apophthegmata Patrum*, PG LXV, 420 d.

55. Pall. *H L* 41, 1.

56. E. Castelli (1986: 68-70) recoge los testimonios más duros de los padres de la Iglesia sobre el sometimiento y los deberes que pesan sobre la mujer casada, frente a la supuesta libertad de elección de las vírgenes.

trascender los condicionantes de su "naturaleza" recibirán como mayor elogio la consideración de hombres. Una valoración que no se mide en términos morales, sino contingentemente físicos, pues en tanto en cuanto la medida de la perfección pasa por la mortificación, la violencia, del cuerpo femenino, proporcionada por los torturadores en el caso de las mártires, o por ellas mismas cuando han desaparecido estos agentes externos, en el caso de las ascetas, se está afirmando implícitamente que lo más valioso, lo más apreciable a lo que puede renunciar una mujer es su cuerpo, su belleza y sus adornos. Como afirma K. Torjensen, mientras los hombres pueden "ganar" su honor, las mujeres sólo pueden perderlo, y el límite de ese honor coincide con los límites de su cuerpo[57]. Estamos pues ante el origen de ese discurso patriarcal al que aluden V. Ferrer y E. Bosch[58] en su estudio sobre la fragilidad y debilidad como elementos del estereotipo tradicional femenino, que dictamina sobre cómo debe ser el cuerpo de la mujer, cuyo objetivo es garantizar su sometimiento, y que fomenta un constante sentimiento de inferioridad, de incapacidad, y por tanto una merma de autoestima. Si en los tiempos que corren ese discurso decide los cánones de "belleza" que son exigibles a las mujeres, y cuanto más bellas, más triunfadoras. La exigencia cristiana de cuerpos femeninos que sacrifican su belleza, incluso su identidad fisiológica en aras de una perfección masculina, maneja las mismas concepciones de la mujer identificada con una carne, modelada al gusto masculino. Paradójicamente, ambas concepciones provocan unas mujeres que comparten el desprecio, el malestar con su cuerpo al que someten a una disciplina que claramente lleva a la enfermedad o la muerte.

No sabemos lo que las primitivas cristianas sentían con la renuncia a su feminidad, ni siquiera si eran conscientes de ello, o si les parecía un precio justo a pagar, pero lo que sí podemos afirmar es que su

57. K. Torjensen (1992:56).
58. E. Bosch-V. A. Ferrer (2003).

intento de trascender las limitaciones de su sexo no significó un cambio en las estructuras de género cristianas. En realidad, estamos hablando de un "varón" definido paradójicamente, a partir de la exaltación hasta el límite de los valores y las virtudes consideradas femeninas en el discurso pagano sobre las mujeres: el silencio, la soledad, la invisibilidad, la inmovilidad, son las máximas de vida de estos "hombres honorarios"[59], de estos simulacros de hombres. Porque, a pesar de todos sus esfuerzos, estas mujeres siguen siendo juzgadas conforme a las perspectivas de género habituales; todas las interdicciones de reclusión, comida, bebida o atuendo, recuperan y recrudecen aún más las normas de comportamiento que ya habían sido dictadas sobre las mujeres paganas[60]. En la descripción que Jerónimo hace de Asela, una joven que profesó como *virgo dei* a los doce años, aparecen mencionadas todas esas virtudes femeninas que eran ya apreciables en una pagana[61]: el ámbito doméstico adquiere ahora connotaciones de cenobio en el que además de recluidas, están encerradas en sí mismas, y cuando salen al mundo, se apartan de él en el desierto, donde su invisibilidad adquiere nuevas dimensiones; el silencio se ha transformado en oración interior, la privación de comida y sobre todo de vino es proverbial, y el pudor, que lleva a Perpetua a preocuparse del aspecto de su manto

59. Así las denomina A. Cameron (1989:194).

60. Sobre las virtudes apreciadas en las mujeres romanas, *vid.* entre otras, E. Cantarella (1991, 1997), D. E. Kleiner-S. B. Matheson (1996).

61. Hier. *Ep.* 24, 3: "Encerrada en las estrecheces de una celdilla, gozaba de la anchura del paraíso. El mismo suelo le servía de lugar de oración y descanso. Ha tenido el ayuno por un juego y el hambre por refección. Y como no la movía a comer la gana, sino el humano agotamiento, se contentaba con pan y sal y agua fresca... vendió a hurtadillas de sus padres su collar de oro... de esta manera, con el precio de esta piadosa trampa se vistió de una túnica oscura, que jamás había podido lograr de su madre... con ello había de entender toda su parentela que nada habría de lograrse a la fuerza de la que ya en sus vestidos había condenado al mundo. 24, 4: "Pues como había comenzado a decir, siempre se portó con tal modestia y se mantuvo tan oculta en lo secreto de su aposento, que jamás se presentó en público, ni supo lo que era hablar a un hombre... en lo que sobre todo se gozaba era en que nadie la conociera...Sana siempre de cuerpo y más de alma, tuvo la soledad por sus delicias, y, en la urbe turbulenta, supo hallar el yermo de los monjes".

cuando está a punto de morir, es uno de los signos evidentes de la castidad que servirá para fomentar la modestia en otras mujeres[62].

En tanto en cuanto la perfección femenina se mide por su capacidad para reproducir valores masculinos, no se está contribuyendo a la promoción (emancipación) de las mujeres, sino reafirmando los presupuestos ideológicos patriarcales; se revalida simultáneamente la superioridad de lo masculino, y la inferioridad del papel tradicional femenino. No hay elección posible: al presentar la virilización como vía de perfección y única alternativa de la maternidad, se está devaluando esta opción, y siendo ésta la de la mayoría de las mujeres, se está generando en ellas un sentimiento de frustración, de incapacidad de alcanzar la virtud.

Para acabar quiero volver al mundo pagano con un ejercicio de retórica del que habla Séneca (*Contr.* 2, 5), el tema propuesto por el *retor* es la historia de una mujer, que interrogada por un tirano sobre las intenciones de su marido de asesinarlo, aguantó los tormentos sin hablar. Debido a los golpes recibidos, quedó estéril, por lo que su marido la repudió. El episodio, aunque inventado, revela claramente el mecanismo con el que el sistema ideológico se protege: si una mujer se comporta como un hombre se verá privada de su feminidad; los patrones de comportamiento no son compartidos, ni compatibles[63]. El cristianismo transformó aparentemente los términos del discurso: la perdida de la feminidad dejó de ser un castigo, para proponerse como una condición libremente aceptada, para alcanzar la perfección varonil, es decir, la recompensa de la salvación, el reconocimiento de la jerarquía, y la preeminencia de las comunidades cristianas.

La promoción (emancipación) de las mujeres sencillamente era imposible, porque aquellas que lo conseguían, ya no eran mujeres, sino hombres por fin.

62. M. Miles (1989:61).

63. Esta es la lectura evidente que hace G. Petrone (1995:270-1) de este ejercicio de retórica.

Todas estas consideraciones en torno al reparto de funciones genéricas en el cristianismo primitivo, religión –no lo olvidemos– que ha dejado su impronta en nuestras sociedades patriarcales occidentales, quizá sean útiles en la realidad histórica que nos toca vivir para no confundir el acceso de las mujeres a espacios y responsabilidades antes exclusivamente ocupadas por los hombres, con la adopción y continuidad del modelo de comportamiento masculino, sino que debe ser la oportunidad para desarrollar un nuevo orden social en el que tengan por fin presencia y voz los valores e intereses y los modos de hacer femeninos.

Bibliografía

ANSON, J., "The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif", *Viator* 5, 1974, pp. 1-32.

ASPEGREN, K., *The Male Woman. A Femenine Ideal in the Early Church*, Uppsala, 1990.

BAER, R. A., *Philo's Use of the Categories of Male and Female*, Leiden, 1970.

BETTINI, M., *Maschile/Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Bari, 1993.

BOSCH, E. y FERRER, V. A., "Fragilidad y debilidad como elementos fundamentales del estereotipo tradicional femenino", P. Amador, coord.-M. Moreno, ed., *Imagin/ando a la mujer*, Alicante, 2003.

BROCK, S. P. y ASBROOK HARVEY, S., trads., *Holy Women of the syrian Orient*, London, 1987.

CAMERON, A., "Neither Man nor Woman" *Greece and Rome* 27, 1980, pp. 60-8.

——— "Virginity as Metaphor: Women and the Rhetoric of Early Christianity" Id. ed., *History as Texts. The Writing of Ancient History*, London,1989, pp. 181-205.

CANTARELLA, E., *La calamidad ambigua*, Madrid, 1991.

——— *Pasado Próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, 1997.

CARCOPINO, J., *Aspects mystiques de la Rome Païenne*, Paris, 1942.

CASTELLI, E., "Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity" *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1986, pp. 61-88.

——— 'I Will Make Mary Male'. Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity" J. Epstein-K Straub eds., *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York-London, 1991, pp. 29-49.

CLARK, E. A., "Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity" *Anglican Theological Review* 63, 1981, pp. 240-57.

——— "Theory and Practice in Late Ancient Asceticism. Jerome, Chrysostom, and Augustine", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1989, pp. 25-46.

——— "Ideology, History, and the Construction of 'Woman' in Late Ancient Christianity", *Journal of Early Christian Studies 2*: 2, 1994, pp. 155-84.

CLARK, G., *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, 1993.

CLOKE, G., *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London-New York, 1995.

CONSOLINO, F. E., "Dagli *exempla* ad un esempio di comportamento cristiano: il *De exhortatione virginitatis* di Ambrogio" *Rivista Storica Italiana* II, 1982, pp. 455-77.

COOPER, K., *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, London, 1996.

GIANNARELLI, E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, 1980.

GODELIER, M., *Lo ideal y lo material*, Madrid, 1990.

GÓMEZ-ACEBO, I., "Convertirse en varón. Un camino de salvación para las mujeres en la literatura apócrifa, budismo, hinduismo y taoísmo", J. Campos Santiago-V. Pastor Julián, eds., *Actas del Congreso Internacional Biblia, Memoria histórica y encrucijada de culturas*, Zamora, 2004, pp. 678-85.

GOULD, G., "Women in the Writings of the Fathers: Language, Belief and Reality" W. J. Sheils-D. Woods eds., *Women and the Church*. Studies in Church History 27, Oxford, 1990, pp. 1-13.

GUIDUCCI, A., *Perdute nella storia. Storia delle donne dal I al VII secolo d. C.*, Firenze, 1989.

KING, K. L., *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today*, Minneapolis, 1997.

KLEINER, D. E. y MATHESON, S. B., eds., *I Claudia. Women in Ancient Rome*, Yale, 1996.

KRAMER, R. S. y D'ANGELO, M. R., *Women and the Origins of Christianity*, London, 1999.

MACDONALD, D. R., *There is No Male or Female*, Philadelphia, 1987.

MAZZUCCO, C., *'E fui fatta maschio'. La donna nel cristianesimo primitivo*, Torino, 1989.

MEEKS, W., "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity" *History of Religions* 13. 3, 1974, pp. 165-208.

MEYER, M. W., "Making Mary Male: The Categories of 'Male' and 'Female' in the Gospel of Thomas", *New Testament Studies* 31, 1985, pp. 554-70.

MILES, M., *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Boston, 1989.

MUÑOZ, M. J., *Espiritualidad femenina del siglo IV*, Madrid, 1995.

MUSURILLO, H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972.

PATLAGEAN, E., "L'histoire de la femme deguisée en moine et l'évolution de la saintéte féminine à Byzance" *Studi Medievali* 3. 17, 1976, pp. 597-623.

PEDREGAL, A., "La *damnatio ad lenonem* de las mártires cristianas", *Corona Spicea. In Memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Oviedo, 1999, pp. 255-68.

——— "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino", *Studia Historica. Historia antigua* 18, 2000a, pp. 277-94.

——— "María de Magdala: meretriz, histérica, discípula, apostol", I. Carrera, coord., *Mujeres históricas, mujeres narradas*, Oviedo, 2000b, pp. 23-48.

PETRONE, G., "La donna virile" R. Raffaelli ed., *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona, 1995, pp. 259-71.

SFAMENI GASPARRO, G., "Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo", y "Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo: Osservazioni sulla loro specificità storico-religiosa", en H. Bianchi, ed., *La tradizione de la enkrateia, motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma, 1985, pp. 149-252.

——— "Image of God and Sexual Differentiation in the Tradition of Enkrateia: Protological Motivations" C. Borrensen ed., *Image of God and Gender Models in Judeo-Christian Tradition*, Oslo, 1991, pp. 138-71.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *In memoria di lei. Una riconstruzione femminista delle origini cristiane*, Torino, 1990 (trad. castellano, Bilbao, 1989).

SHAW, T., *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*, London, 1998.

TORJENSEN, K. J., "In Praise of Noble Women: Gender and Honor in Ascetic Texts" V. L. Wimbush ed., *Discursive Formations, Ascetic Piety and Interpretation of Early Christian Literature*, Atlanta, 1992, pp. 42-64.

VALERIO, A., *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella Storia delle Chiese*, Napoli, 1990.

VOGT, K., "Convertirse en varón. Aspecto de una antropología cristiana primitiva" *Concilium* 21, 1985, pp. 868-83.

6

El protagonismo de las primeras mártires cristianas

Juana Torres

Juana Torres se Doctoró en Filología Clásica por la Universidad de Salamanca con la Tesis titulada "La mujer en la epistolografía griega cristiana, ss. IV-V: Tipología y praxis social". Desarrolló un Proyecto de investigación en la Universidad de Roma "La Sapienza", disfrutando de una beca posdoctoral (FPI), y en la actualidad es Profesora Titular de Filología Latina en la Universidad de Cantabria, donde imparte docencia. Sus líneas de investigación son: La mujer en los Padres de la Iglesia, Los conflictos político-eclesiásticos y La intolerancia religiosa. Ha formado parte de varios proyectos financiados por la DGCYT y que han dado lugar a gran número de publicaciones, nacionales e internacionales. Entre otros es autora de los siguientes trabajos: *La mujer en la epistolografía griega cristiana, s.IV-V: tipología y praxis social*, Santander, 1990. *Los Padres de la Iglesia. La sabiduría de sus textos*, Madrid, 2000. "El tópico de las *molestiae nuptiarum* en la literatura cristiana antigua", Studia Ephemerides Augustinianum 50, Roma, 1995, pp.101-115. "*Optima uxor / impudica et perversa mulier* en la epistolografía griega cristiana (s.IV-V) ", *Faventia* 17/2, Universidad de Barcelona, 1995, 59-68. "Conflictividad de las elecciones episcopales en Oriente: el protagonismo de Gregorio de Nisa", *Studia Ephemerides Augustinianum* 58, Roma 1997, 255-264. "Epitafio de una esposa ejemplar: la "*laudatio Turiae*", en *Historica et Philologica in honorem* José María Robles, ed. J. Torres, Universidad de Cantabria, 2002, 15-27. *Raúl Glaber, Historias del primer Milenio,* Colección Nueva Roma nº 22, Madrid, 2004.

6
EL PROTAGONISMO DE LAS PRIMERAS MÁRTIRES CRISTIANAS*

Juana Torres

Persecuciones y mártires

COMO *TESTIGOS* DE LA FE DE JESÚS y a imitación de su muerte, los mártires cristianos *testimoniaron* la lealtad extrema a sus convicciones religiosas, llegando a morir por defenderlas. De ahí que su denominación con el término griego μρτυς, μρτυρος sea la más adecuada, en cuanto que su significado etimológico es precisamente el de "*testigo, testimonio*". Para nosotros la palabra "mártir" carece ya de otras acepciones semánticas que no tengan relación con el injusto maltrato infligido a un inocente, y cuyo paradigma se sitúa en los primeros cristianos que fueron víctimas del martirio. La necesidad de *testimoniar* su fe les surgió a los cristianos debido a la hostilidad social que suscitaron en las autoridades del Imperio romano y en el pueblo. Una actitud que se retrotrae a la época de Jesús, con su detención, proceso y muerte, y que condicionó ineludiblemente la idea

* Este trabajo ha sido realizado con cargo al Proyecto de la DGCYT BHA2003-05559.

que los romanos se forjaron con posterioridad respecto a los cristianos. Por motivos diversos, bajo distintos emperadores y en diferentes años, las autoridades romanas persiguieron, encarcelaron, juzgaron y condenaron a muerte a un importante número de seguidores de Jesús de Nazareth y de su doctrina.

Sobre las persecuciones se ha escrito profusamente y los autores defienden diversas posturas sobre la posible sistematización del fenómeno, el número aproximado de mártires y la mayor o menor presencia de éstos en determinadas regiones[1]. En la actualidad los historiadores de la Antigüedad están de acuerdo en que no se puede hablar de persecuciones sistemáticas, sino de acciones aisladas que, en ocasiones, pusieron a los cristianos en el punto de mira sin existir una relación directa con los acontecimientos[2]. Tampoco debe perpetuarse la denominación de "emperadores perseguidores" pues, en sentido estricto solamente les corresponde a cuatro, que emitie-

1. Cf., entre otros, A. Von Harnack, *Das urprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche*, (Berlín 1910); P. Allard, *Dix leçons sur le martyre*, (París 1930); H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, (Bruselas 1933); J. Moreau, *La persecution du Christianisme dans l'Empire romain*, (París 1956); H. Grégoire – P. Orgels – J. Moreau – A. Maricq, *Les persécutions dans l'empire romain*, (Bruselas 1964). En fechas más recientes P. Keresztes publicó un estado de la cuestión exponiendo las diversas posturas e incluyó en torno a doscientos títulos sobre las persecuciones de los primeros siglos, ("The Imperial Roman Government and the Christian Church I: From Nero to the Severi", *Austieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 23, 1, 1974, 247 ss.) pero han seguido apareciendo gran número de trabajos al respecto.

2. Cf. R. Teja, "Trajano y los cristianos", en J. González (ed.), *Imp. Caes. Nerva Traianvs Avg.*, (Sevilla 1993), 187-204; Idem, "*Conquirendi non sunt*: Trajano, Plinio y los cristianos", en J. González (ed.), *Trajano emperador de Roma. Saggi di Storia Antica* 16, 2000, 475-489; Idem, "El cristianismo y el Imperio romano", en M. Sotomayor-J. Fernández Ubiña (coord.) *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, (Universidad de Granada 2003), 293-328; J. de Churruca, "El rescripto de Adriano sobre los cristianos", 181-266; "Dos procesos por cristianismo en Roma en tiempo de Antonino Pío", 269-312; "Les procès contre les Chrétiens dans la seconde moitié du deuxième siècle", 315-324; "El proceso contra los cristianos de Lyon (año 177)", 373-442; "Confesseurs non condamnés à mort dans le procès contre les chrétiens de Lyon l'anné 177", 445-457, en *Cristianismo y mundo romano*, Universidad de Deusto, (Bilbao 1998), donde se recogen los trabajos publicados por el autor en diferentes años.

ron los correspondientes edictos de intolerancia, frente al gran número de gobernantes al que algunos autores se lo atribuyen[3].

El primer episodio de represalias contra los cristianos por parte de la autoridad estatal lo conocemos por el historiador Suetonio que, en su obra "La vida de los doce Césares" nos informa de que en el año 49 Claudio expulsó de Roma a los judíos y cristianos por provocar disturbios[4]. Poco después, en el 64, con motivo del gran incendio que asoló Roma, el emperador Nerón encontró en los cristianos el chivo expiatorio en quien hacer recaer la responsabilidad del desastre que algunos le atribuían. Se sirvió de la impopularidad que los cristianos sufrían en Roma, como autores de todo tipo de crímenes, para acusarlos del incendio, detenerlos y someterlos a todo tipo de suplicios[5]. Pero, nuevamente, se trató de un hecho aislado, en la ciudad de Roma, y por unas motivaciones muy concretas, la exculpación del emperador de un delito. Datos más concretos nos proporciona una carta de Plinio el Joven, gobernador de la provincia de Bitinia –el Ponto bajo Trajano, y la respuesta (rescripto) del emperador. Los hechos se sitúan entre el 111 y 112, y fueron motivados por las dudas que a Plinio se le plantearon ante la profusión de denuncias presentadas contra los cristianos, con el consiguiente interrogatorio y la condena a muerte de los que se negaban a rendir culto al emperador y a los dioses del estado. Para confirmar si su política era la correcta escribió a Trajano exponiéndole minuciosamente las fases por las que hacían pasar a los acusados, las conclusiones a que habían llegado tras las indagaciones y la obstinación demostrada por los interrogados. Plinio se cuestiona si el mero hecho de llamarse cristiano es constitutivo de

3. Lactancio, un escritor cristiano del s. IV, fue el primero que sistematizó esa idea en una obra, *De mortibus persecutorum* ("La muerte de los perseguidores"), cuyo hilo argumental consistía en que aquellos emperadores que ordenaron o consintieron la persecución de cristianos fueron malos gobernantes y tuvieron un final trágico, muriendo en medio de terribles sufrimientos. Se puede leer en castellano la traducción del texto latino de R. Teja, Gredos, (Madrid 1982).

4. *Vida de Claudio* 21, 3 (tr. esp. de V. Picón, *Vidas de los Césares. Suetonio,* Madrid 1998).

5. Nos lo relata el historiador romano Tácito, *Anales* XV, 44, 2-5.

delito, porque no ha encontrado nada malo excepto que se trata de "una superstición malvada y desmesurada" (*superstitio prava et inmodica*). La respuesta del emperador se mostró de acuerdo con la política de su gobernador en líneas generales, aunque le advertía de ciertos riesgos como los libelos anónimos, que no debería tener en cuenta, y la búsqueda sistemática de cristianos, que tendría que cesar (*christiani conquirendi non sunt*)[6]. Es decir, no había que perseguir de oficio a los cristianos; se supone por tanto que no eran culpables de nada, pero, si tras ser acusados admitían su condición de cristianos ratificándose en su fe, entonces debían ser condenados como culpables. Se trató de una actitud ambigua y a la vez prudente, que debió de ser la tónica general en sus predecesores y sucesores hasta el 249 con el edicto de persecución de Decio. Unos años después de Trajano, en el 126, el emperador Adriano respondió en términos muy similares a un gobernador de Asia sobre la misma cuestión[7].

Por consiguiente, durante los dos primeros siglos hubo sin duda mártires, pero a consecuencia de intervenciones puntuales, debidas a revueltas populares, a actitudes concretas de ciertos emperadores, como Nerón, y a veces, también, causadas por las ansias de algunos cristianos que se ofrecieron voluntariamente al martirio. Durante la dinastía de los Severos, del 193 al 235, el cristianismo disfrutó de una amplia libertad debido a la actitud de tolerancia religiosa que manifestaron los emperadores y así experimentó una gran expansión y la consolidación de su estructura jerárquica. Destacaron por su actitud tolerante e incluso favorable hacia los seguidores de Jesús Alejandro Severo, al igual que su madre Julia Mamea, y Felipe el Árabe, presuntamente cristiano o al menos partidario del cristianismo[8].

---

6. Plinio, ep. 96 y 97, lib. X;. cf. R. Teja, *Conquirendi non sunt*º 2000, 475-489.

7. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* IV, 9, 1-3 (A. Velasco Delgado, ed. y tr., Madrid 1973).

8. Cf. *ibídem* VI, 34, donde se recoge la noticia de que, como era cristiano, quiso participar con los fieles en las oraciones en la iglesia, pero el obispo se lo impidió hasta que hubiera hecho penitencia por sus pecados. Las noticias no están muy claras.

La situación cambió radicalmente cuando accedió al poder Decio en el 249, tras el asesinato de Felipe el Árabe. Su política al respecto fue la opuesta al predecesor, pues el año siguiente promulgó un edicto de carácter general por el que se exigía a todos los ciudadanos realizar un sacrificio público en honor de los dioses y del emperador. Los más afectados fueron los cristianos, pues ese gesto significaba para ellos apostatar de su fe. La prueba de haber cumplido con ese deber consistía en un certificado (*libellum*) que cada uno consiguió de la forma que pudo; es decir, muchos cristianos cedieron a las presiones y apostataron, pero otros compraron el certificado mediante sobornos e influencias, a algunos les bastó con quemar un poco de incienso y los que confesaron su fe y no accedieron a realizar el sacrificio sufrieron torturas, destierros, cárcel y hasta la muerte. Debido a la temprana caída de Decio en el 251, la persecución duró poco y los mártires no fueron por ello muy numerosos. Pero su sucesor Valeriano emitió un nuevo edicto en el 257 con un alcance más selectivo, pues obligaba a sacrificar, so pena de muerte, a todos los miembros del clero y a los cristianos de las clases superiores, caballeros y senadores. En esta ocasión aumentó el número de mártires, pero la duración fue igualmente breve. En el 259 ocupó el trono Galieno, su hijo y sucesor, que cambió radicalmente de política y publicó un edicto de tolerancia en que establecía el fin de las persecuciones y la restitución de los bienes y los edificios a la Iglesia. Esto supuso el comienzo de un largo período de paz para el cristianismo que duró medio siglo, y su consolidación en el Imperio romano, penetrando en todos los estratos sociales.

El año 303 la situación cambió de nuevo para los cristianos con Diocleciano como máximo responsable, que decretó una persecución general. En realidad, a partir de ese año se emitieron cuatro edictos que fueron progresivamente recrudeciendo las medidas represivas contra los cristianos. Desde la destrucción y confiscación de los lugares de culto y de sus libros sagrados, pasando por permitir las torturas, hasta exigir en el 304 a todos los habitantes del

Imperio la realización de un sacrificio en honor de los dioses y de los emperadores, a imitación del de Decio. Esta persecución, alentada por el también emperador Galerio, fue la más extensa en el tiempo y la más cruel que sufrió el cristianismo en la Antigüedad. Numerosos fueron los mártires y también las penas de cárcel, las torturas y los trabajos forzados. Legalmente la persecución cesó en el 311, aunque la duración y la intensidad variaron de unas zonas a otras, siendo más suave y más breve en Occidente. En Oriente Galerio emitió un edicto de tolerancia poco antes de morir, reconociendo a los cristianos el derecho a ejercer libremente su religión y a recuperar sus bienes confiscados, pero, tras su muerte, la persecución fue reanudada por Maximino Daya hasta que falleció en el 313. Ese mismo año Constantino, emperador de Occidente, junto con su colega en Oriente Licinio reconocieron legalmente las medidas de tolerancia hacia los cristianos mediante el Edicto de Milán. A partir de ese momento y paulatinamente el cristianismo pasó de ser una religión perseguida a consentida y finalmente la oficial y privilegiada por el poder Imperial.

Relatos martiriales

A mediados del siglo II, como consecuencia directa de las persecuciones y de los martirios, surgió y se desarrolló un nuevo género literario integrado por los escritos sobre mártires. Esos textos pretendían dejar testimonio de los sufrimientos por los que pasaron los fieles cristianos en defensa de su fe y, a la vez, que resultaran ejemplares para sus sucesores. Integran este tipo de literatura tres subgéneros: las Actas de los Mártires, las Pasiones o *Martyria* y las Leyendas de mártires. La denominación de Actas alude a los procesos judiciales a que sometían a los cristianos ante un tribunal, cuyos expedientes eran redactados por los notarios y conservados en los archivos; pero esos juicios no son reproducidos fielmente, aunque sí utilizados por redactores cristianos que los adaptaron después para destinarlos a su comunidad o a otras iglesias. Esto explica que sólo se hayan conser-

vado esos documentos en la tradición eclesiástica. Las Actas empiezan con la fecha, el nombre del magistrado y de los acusados y la acusación. Ante la solicitud del procónsul de que los acusados se identificaran, a menudo solamente contestaban "*Christianus/a sum*"; a continuación les exige que sacrificaran en honor de los dioses romanos y del emperador y, ante su negativa, para disuadirlos les recordaba su posición acomodada, su juventud, sus deberes familiares, etc., y les amenazaba con penas de cárcel, torturas y con la muerte. Finalmente, tras los rechazos reiterados, se dictaba la pena de muerte.

En las Pasiones se describen las circunstancias del arresto, la prisión, las torturas, los milagros que tenían lugar por obra de los mártires y, por último el martirio. Generalmente los autores han sido testigos oculares de los sucesos o han recibido información de primera mano de quienes estuvieron presentes, y los relatos son mucho más narrativos que las Actas debido al propio carácter descriptivo de los textos. Las Leyendas, partiendo de un núcleo histórico, se extienden en recreaciones fantásticas y en elementos piadosos que poco tienen que ver con la realidad. A partir de ellas surgió la literatura hagiográfica, cuyos inicios se sitúan ya en el siglo IV, en época posterior a Constantino, y por eso no nos ocuparemos de ellas, ya que trascienden nuestro marco cronológico. Nos limitaremos a los primeros documentos martiriales correspondientes a los tres primeros siglos y comienzos del IV, anteriores por tanto a Constantino, y cuya autenticidad ha sido corroborada por la historiografía moderna. En realidad resulta muy difícil establecer la veracidad de los textos sobre los mártires, y el punto de partida se ha situado en el contenido, teniendo en cuenta que no pueden ser reconocidos como auténticos los relatos con detalles inaceptables para la ciencia histórica tales como errores cronológicos graves, excesiva intervención de lo sobrenatural en las visiones y los milagros o retratos poco aceptables de emperadores perseguidores. También es cierto que en algunos casos la confirmación viene dada por el testimonio de otras fuentes, como por ejemplo la "Historia Eclesiástica" de Eusebio de Cesarea para el "Martirio

de Policarpo" y las "Actas de Pionio y los mártires de Lyon y Vienne"; la "Pasión de Perpetua y Felicidad" es confirmada por algunas inscripciones, por una alusión de Tertuliano en su obra "Sobre el alma" (55, 4) y por otras muchas referencias encontradas en autores posteriores, sobre todo en Agustín. También las "Actas de Cipriano" parecen atestiguadas en varios documentos. En último lugar, la festividad por el aniversario del martirio, que se empezó a celebrar posteriormente, sobre todo a partir del siglo IV, confirma la realidad de los hechos, aunque no resulte una prueba concluyente de la autenticidad de las Actas[9]. Lo que sí estamos en condiciones de afirmar es que el testimonio de los mártires y la literatura que generó supuso un extraordinario medio de difusión del cristianismo; así mismo, las Actas y las Pasiones implicaron el desarrollo del culto a los mártires, por ser considerados unos intermediarios de excepción entre Dios y los hombres. El mayor impulso se produjo durante los siglos IV y V, con la construcción de santuarios o *martyria* en su honor y las peregrinaciones a esos lugares[10].

Sin distinción de sexo. Abundancia de mujeres mártires

Las diversas fuentes que hacen referencia a las persecuciones y al número de mártires, afirman con cierta sorpresa que hubo hombres, mujeres y niños, sin distinción de sexo, edad o condición. Dicha constatación la leemos tanto en autores paganos como cristianos, por ejemplo en Plinio el Joven, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Dionisio de Alejandría y Eusebio de Cesarea. Es más, no sólo corrieron la misma suerte, sino que compartieron idénticos sufrimientos y torturas, cumpliendo por igual las fases del pro-

9. Existieron también los martirologios o calendarios donde se recogía la fecha de la muerte de los mártires; cf. W. Rordorf, "Aux origines du culte des martyrs", *Irénikon* XLV, 1972, 315-331.

10. Cf. N. Hermann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation costumière d'un droit*, (París 1975); V. Turner – E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, (Nueva York 1978); P. Brown, *The cult of the Saints*, (University of Chicago 1981).

ceso. En efecto, resulta sorprendente que en la mayoría de los episodios sobre martirio aparezcan de manera sistemática nombres de mujeres al lado de los de los hombres. El número de personas de sexo femenino con nombre propio es relativamente numeroso y, sin pretender elaborar una relación exhaustiva, podemos constatarlo fácilmente echando una ojeada a los documentos. A partir del siglo I conocemos la existencia, a medio camino entre la realidad y la ficción, de *Tecla*, seguidora fiel de Pablo cuyos avatares son relatados en un documento del s. II que fue excluido de los textos canónicos no por su heterodoxia sino por su presunta falsedad; se trata de las "Actas de Pablo y Tecla", un texto declarado apócrifo. La joven, comprometida y a punto de contraer matrimonio, abandona a su prometido, a su madre y su vida cómoda para ir tras los pasos y enseñanzas del apóstol, en una especie de ensimismamiento, casi de "amor platónico", que le supuso pasar por dos martirios, en el fuego y con las fieras, resultando ilesa[11]. A finales de siglo, hacia el año 95, fue desterrada a la isla de Poncia por su condición de cristiana una mujer noble, *Flavia Domitila*, bajo el emperador Domiciano[12]. Dos madres, con sus correspondientes siete hijos, *Sinforosa y Felicidad*, murieron en el martirio bajo Adriano y Marco Aurelio respectivamente[13]. Entre los compañeros de martirio de Justino, en el 166-67, se menciona a una mujer, *Carito*, que responde a la pregunta del prefecto en el mismo sentido que el resto de los hombres: "Soy cristiana por la gracia de Dios"[14]. El relato del martirio de Carpo, de fecha imprecisa, refiere la disponibilidad, valentía y entereza de *Agatónice*, que no renuncia a su fe ni siquiera ante el recuerdo de su hijo[15]. Las "Actas de los

11. *Acta Pauli et Theclae*; en el siglo V se escribió también una *Vida y Milagros de Sta. Tecla* (ed. y tr. G. Dagron), *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, (Bruselas 1978).

12. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* III, 18, 4; y Jerónimo, ep. 108, 7.

13. *Martirio de Sta. Sinforosa y de sus siete hijos*, *Martirio de Sta. Felicidad y de sus siete hijos*, (D. Ruiz Bueno (ed.) *Actas de los Mártires*, (Madrid 1987), 258-262 y 288-302).

14. *Actas de Justino*, 4, 2, (A.A.R. Bastiaensen *et alii*, *Atti e Passioni dei martiri*, (Milán 1987), 52-57).

15. *Martirio de Carpo*, 42-47, *ibídem*, 36-45.

Mártires de Lyon" describen los hechos que tuvieron lugar entre el 177 y 178, bajo Marco Aurelio, y mencionan entre sus protagonistas a *Blandina* y a *Bíblide*. La primera de ellas, a pesar de tratarse de una esclava, de cuerpo frágil y naturaleza débil, se convirtió en guía y apoyo para sus compañeros; la segunda, que ya había apostatado, reaccionó en el último momento y se confesó cristiana, corriendo la misma suerte que el resto de los mártires[16]. Fueron víctimas del martirio en África, en el año 180, doce cristianos, conocidos como los "mártires escilitanos" por el nombre de su ciudad (*Scilium*). Cinco de ellos eran mujeres: *Jenara, Generosa, Vestia, Donata y Segunda*[17].

Ya en el siglo III (año 203), bajo Septimio Severo, fueron detenidos, juzgados y condenados en Cartago un grupo de catecúmenos, o cristianos que se estaban preparando para el bautismo, instruidos por el catequista Saturo. La protagonista indiscutible del relato fue *Vibia Perpetua*, mujer de buena familia, casada y con un hijo lactante, que nos ha proporcionado un testimonio único, por haber redactado ella misma su diario durante el encarcelamiento. En segundo plano aparece otra mujer, la esclava *Felicidad*, que da a luz antes de tiempo y esta "feliz" contingencia le permite morir junto con el resto de los miembros del grupo. Esas dos mujeres, entre un número de al menos seis personas (Saturo, Revocato, Saturnino, Secúndulo, Perpetua y Felicidad) dan nombre al documento que recoge las vicisitudes de su martirio[18]. Durante la persecución de Decio, en el 250, son mencionadas como compañeras de Pionio en el martirio *Sabina* y *Asclepíades*[19]. En Alejandría de Egipto murieron quemadas *Marcela* y su hija *Potamiena*, aunque no es segura la fecha, pues se duda entre comienzos del siglo III o del IV[20]. En la misma ciudad fueron víctimas

16. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* V, 1-3, V, 2-8, recogido en A.A.R. Bastiaensen, *Atti e passioni* ... Milán 1987, 63-95.

17. *Ibídem*, 100-105.

18. *Pasión de Perpetua y Felicidad*, *ibídem*, 114-147.

19. *Martirio del presbítero San Pionio y de sus compañeros*, *ibídem*, 154-191.

20. Eusebio de Cesarea sitúa el martirio durante la persecución de Septimio Severo, año 203 (*Hist. Eccl.* VI, 5, 1-4) y Paladio en época de Maximiano, 303-305 (*Historia Lausiaca* 3).

de la persecución de Decio: *Quinta*, que murió lapidada, *Apolonia*, quemada y *Ammonaria*, *Mercuria* y *Dionisia* decapitadas[21]. El obispo Cipriano de Cartago proporciona en sus cartas un amplio número de nombres femeninos que confesaron su fe y murieron dando testimonio de ella. Menciona a *Cornelia, Emérita, María, Sabina, Espesina, Jenara, Dativa, Donata, Colónica* y *Sofía*[22]. Se refiere también a cuatro mujeres que murieron de hambre en la cárcel: *Fortunata, Crédula, Hereda* y *Julia*[23]. En la "Pasión de Montano y Lucio", mártires durante la persecución de Valeriano, entre el 258 y 259, se narra la visión que *Cuartilosia* tuvo poco antes de morir y tres días después de haber sufrido el martirio su marido y su hijo[24]. Por la misma época, en el relato del "Martirio de Santiago, Mariano y otros", se menciona al obispo Agapio que, gracias a sus oraciones consiguió que le siguieran en su calidad de mártir dos niñas muy queridas para él, llamadas *Tertula y Antonia*[25].

Bajo la persecución de Diocleciano el número de mártires cristianas fue proporcional a las dimensiones que alcanzó esa medida, es decir, grande. Eusebio de Cesarea nos proporciona un relato pormenorizado de los cristianos de Palestina que sufrieron el martirio en ese período. Así, sabemos que junto a Timoteo y Agapio fue condenada a ser pasto de las fieras *Tecla*[26]; que *Teodosia***,** una joven de apenas 18 años, fue arrojada al mar tras haber soportado terribles torturas[27]; que la virgen *Ennata* fue arrastrada desnuda por Cesarea y después quemada viva[28]. En el 304, durante la persecución de

21. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* VI, 41, 4, 7 y 18 respectivamente.

22. Ep. 21, "Celerino a Luciano", 4, 2; ep. 22, "Luciano a Celerino", 3, 1 (J. Campos, *Obras de San Cipriano,* (Madrid 1964), 428-434).

23. Ep. 22, 2, 2.

24. *Martirio de los Santos Montano, Lucio y compañeros,* VIII ss. (D. Ruiz Bueno, *Actas de* ... Madrid 1987, 803-823).

25. *Martirio de los Santos Santiago, Mariano y otros muchos*, XI (*ibídem*, 824-839).

26. *Los Mártires de Palestina*, 3 (*ibídem*, 906).

27. *Márt. de Pal*., 7 (*ibídem*, 915-16).

28. *Márt. de Pal.,* 9 (*ibídem*, 923-24).

Maximiano, en Tesalónica, fueron detenidas cinco jóvenes, *Ágape, Quionia, Casia, Filipa, Irene* y *Eutiquia*, según se recoge en el Martirio; las dos primeras fueron quemadas vivas por negarse a sacrificar. Eutiquia se salvó por estar embarazada, siendo custodiada temporalmente en la cárcel. Irene terminó de igual forma que sus compañeras, tras serle descubiertos los textos sagrados que tenía escondidos, a pesar de su prohibición, y después de haber sido encerrada en un burdel, como forma de máximo escarnio[29]. Por las mismas fechas fueron decapitadas en África tres muchachas, *Máxima, Donatila* y *Segunda*[30]. Poco después, también en África fue víctima del martirio *Crispina*, mujer noble, casada y con hijos, que abandonó todo por defender su fe[31]. Hay otros nombres femeninos especialmente famosos para nosotros, aunque en sus relatos se mezclan abundantes datos legendarios y poéticos que cuestionan en gran medida la autenticidad de esos textos; en cualquier caso, están basados en hechos históricos que nos permiten tenerlos en cuenta. Nos referimos a *Eulalia* de Mérida, víctima del martirio a los 12 años, bajo el mandato de Maximiano que tenía a su cargo Hispania, cuya pasión nos describe el poeta cristiano Prudencio en forma de himno, con una recreación en las torturas y escarnios de la muchacha que no está presente en las Actas y Pasiones de siglos anteriores[32]. También una niña llamada *Inés*, de apenas 13 años, fue decapitada en Roma durante la persecución de Diocleciano, después de haber sido expuesta en un burdel para despojarla del tesoro más preciado para ella, la virginidad, aunque salió indemne y a salvo hasta de las miradas obscenas[33]. Otras

29. *Actas de las Santas Ágape, Quionia e Irene*, IV-VI, (*ibídem*, 1036-104).

30. *Pasión de Máxima, Donatila y Segunda*, 4.

31. *Martirio de St[a]. Crispina*, (D. Ruiz Bueno, *Actas* º Madrid 1987, 1142-1146).

32. *Peristephanon* (*Sobre las coronas*), himno III (*Corpus CHristianorum*, series latina 126); Cf. M. Sotomayor, "La Iglesia en la España romana", en R. García-Villoslada (ed.) *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana y visigoda*, (Madrid 1979), 78-80.

33. Prudencio, *Peristephanon,* himno XIV. Sobre las figuras femeninas en las Pasiones romanas cf. F.E. Consolino, "Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane", *Augustinianum* 24, 1984, 83-113.

dos mártires hispanas *Justa* y *Rufina*, vendedoras de cerámica, murieron en Sevilla en tiempos de Diocleciano. A pesar de que sus Actas no fueron redactadas por un espectador de los hechos sino por un autor del siglo VI o VII, éste sí utilizó un documento contemporáneo del martirio. Diversos indicios avalan la base histórica del relato[34].

De un proceso de integración a un proceso de exclusión

Como acabamos de señalar, sorprende la abundancia de mujeres que compartieron con sus colegas masculinos el protagonismo de los martirios, con los procesos, torturas, encarcelación y muerte en idénticas circunstancias. Precisamente, por lo inusitado del fenómeno nos ocupamos de él y señalamos el gran número de nombres propios femeninos que conocemos, a pesar de ser bastante inferior al de los hombres. Teniendo en cuenta que una equiparación similar solamente se dio en el caso de los grupos heréticos y, en menor medida, en las primeras comunidades cristianas, creemos necesario analizar las causas así como sus consecuencias. En el mundo greco-romano y en la sociedad judía el papel de las mujeres estaba limitado al ámbito del hogar, en calidad de esposas, madres y amas de casa. Se hallaban completamente relegadas de la esfera pública, como eternas menores dependientes de sus padres o esposos y con una desprotección legal absoluta. Los nombres propios femeninos que la historia nos ha proporcionado representan, generalmente, a las madres, esposas e hijas de los grandes hombres, emperadores, reyes, etc., o bien a aquéllas que se han distinguido por su castidad y por su amor maternal, virtudes tradicionales consideradas específicamente femeninas. Con la llegada de los cultos orientales, especialemente el de Isis, la situación empezó a cambiar y a mejorar. En ellos podían participar por igual hombres y mujeres, así como ser sacerdotes, puesto que no existían

34. A. Fábrega Grau, *Pasionario hispánico: Monumenta Hispaniae Sacra*, I, (Madrid-Barcelona 1953), 131-36; II, 296-99. Cf. M. Sotomayor, "La Iglesia en la España ...", (Madrid 1979), 62-65.

diferencias de ningún tipo. Otro culto "revolucionario" en ese sentido fue el cristianismo, pues la predicación de su fundador, Jesús, y sus actitudes ante las mujeres supusieron una innovación radical con respecto a la ideología romana y judía. Basta echar una rápida ojeada al Nuevo Testamento para percibir esa concepción igualitaria que Jesús manifestó constantemente al relacionarse con las mujeres con una gran libertad, frente al rigor del judaismo de esa época. Hablaba con extranjeras como la Samaritana (Juan 4, 27), y la hija de una Cananea a quien curó (Mat.15, 21-28; Marc. 7, 24-30 perdonó a prostitutas y adúlteras (Luc.7, 36-49; Mat.26, 6-13; Juan 8, 1-11); mostró compasión hacia las viudas, resucitándole un hijo a la viuda de Naim (Luc.7, 11-15) y ensalzando con más énfasis el gesto de una pobre viuda que depositó unas monedas en el Tesoro del Templo que las ofrendas de los ricos (Luc.21, 1-3; Marc. 12, 41-44); varias mujeres acompañaban a Jesús, además de los doce apóstoles, María Magdalena, Juana, Susana y otras muchas (Luc. 8, 1-3).

En las primeras misiones Pablo proporciona abundantes nombres de mujeres que le acogieron en sus casas y le apoyaron espiritual y económicamente como Lidia, mercader de púrpura (Hech. 16, 13-15) y Priscila o Prisca, esposa de Áquila (Hech. 18, 2-3). La epístola a los Romanos se cierra con una larga lista de saludos, 30 en total, 10 de los cuales son nombres de mujeres: Febe la "ministra", o ayudante, de la iglesia de Cencres (Corinto); María, Trifena, Trifosa, Pérsides y Olimpia, y algunas parejas como Filologo y Julia, Priscila y Áquila, ya mencionados, Andrónico y Junia (Rom. 16, 1-2; 12 y 15). De todos estos ejemplos se puede deducir que las mujeres no poseían una posición subalterna, unas obligaciones restringidas al ámbito del hogar, sino más bien una equivalencia[35].

35. Cf. E. Schüssler-Fiorenza, "Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities", en R. Ruether – E. McLaughlin (eds.) *Women of Spirit. Femal Leadership in the Jewish and Christian traditions*, (Nueva York 1979), 29-70; *Eadem*, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, (Nueva York 1983); M. Alexandre, "Immagini di donne ai primi tempi della cristianità", en G. Duby – M. Perrot (eds.), *Storia delle Donne. L'Antichità*, (coord.) P. Schmitt Pantel, (Roma-Bari 1990), 465-513.

Ahora bien, dentro de la Iglesia no parece que desempeñaran ministerios determinados, paralelos a los masculinos, a excepción del diaconado, si hacemos caso del párrafo de la I Epístola a Timoteo, referente a los diakonoi, en que precisa "del mismo modo que ellos, sean las mujeres dignas, nada maledicientes, sobrias y fieles en todo", dando por entendido que existía un ministerio femenino paralelo al de los diáconos. A medida que la Iglesia se fue institucionalizando, el poder jerárquico fue progresivamente reduciendo las competencias femeninas. El marcado papel carismático de algunas mujeres profetisas del Nuevo Testamento como María, Elisabeth y Ana (Ev. Luc.), las cuatro hijas vírgenes de Felipe el Evangelista (Hech. 21, 9) y los hombres y mujeres que rezaban y profetizaban en Corinto (I Cor. 11, 2-16), fue reprimido, quedando restringido únicamente a las sectas heréticas. Precisamente, esa posibilidad de realizar profecías las mujeres, sobre todo dentro del Montanismo, fue uno de los cargos utilizados por la ortodoxia para declarar a ciertos grupos como heterodoxos, además de la participación frecuente de personas de ambos sexos, en vez de limitarse a la presencia de los hombres[36]. Tan solo se permitieron dentro de la comunidad eclesiástica ciertos grupos "privilegiados" de mujeres, los de las vírgenes y las viudas, con competencias muy limitadas, de carácter básicamente asistencial, y unas exigencias muy estrictas, como preservar de por vida esa integridad física y demostrar un comportamiento irreprochable.

En los siglos sucesivos el incipiente movimiento de liberación y equiparación femenina fue detenido y, en vez de permanecer en esa situación, se volvió a las concepciones anteriores. La predicación y el ensalzamiento de la virginidad, la continencia y el ascetismo como supremos valores para alcanzar la vida eterna por parte de los Padres de la Iglesia, sobre todo durante el siglo IV, no vino a cambiar sustancialmente la situación de las mujeres, que tan solo

36. Cf. M. Marcos, "Mujeres y herejía en el mundo antiguo", en *Edades. Revista de Historia*, vol. 8, Universidad de Cantabria, (Santander 2000), 145-156; y J. Torres, "Sexo y herejía en el mundo antiguo", *ibídem*, 137-144.

disponían así de los medios para superar la maldición divina recogida en el Génesis, trascendiendo su naturaleza femenina y por tanto, la limitación del sexo[37].

Mujeres excepcionales

En este trabajo estamos abordando el protagonismo excepcional de las mujeres durante las persecuciones, tanto por la abundancia numérica como por el carácter de líderes que representaron incluso para sus compañeros de martirio. De forma casi automática se nos plantea el interrogante sobre los motivos que posibilitaron esa equiparación femenina. Se ha apuntado a una situación global más favorable para las mujeres cristianas que para sus antecesoras paganas, debido por una parte a la mayor adhesión numérica femenina que masculina a la fe cristiana en los primeros siglos; también a la clase social elevada de algunas de las mártires; y por último a la indiscutible autoridad que les conferiría su condición de mártires, impensable para las mujeres sin ese distintivo. En respuesta a estas hipótesis E. Prinzivalli ha sugerido la influencia decisiva de la jerarquización eclesiástica, de la consolidación de la autoridad episcopal y del consiguiente menoscabo del componente carismático en la progresiva disminución del peso femenino. Mientras en las comunida-

37. "Multiplicaré los dolores de tu preñez, parirás a tus hijos con dolor; desearás a tu marido y él te dominará" (Gén. 3, 16). Tomando como justificación este pasaje bíblico los Padres de la Iglesia excluyeron de forma sistemática a las mujeres de la participación eclesiástica, por considerarla inferior al hombre. También citan en apoyo de esa exclusión otros textos como I Cor. 11, 3-11; 14, 34-35; y I Timot. 2, 9-15. Sobre estos temas se ha escrito tanto en los últimos años que resultaría difícil, aparte de innecesario, recoger toda la bibliografía de manera exhaustiva. Citaremos sólo los estudios más relevantes: U. Mattioli, *Aszéneia e andreía. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, (Roma 1983); G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, (Roma 1984); E.A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, (Lewiston-Nueva York 1986); P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, (Nueva York 1988); A. Rousselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, tr. J. Vigil, (Barcelona 1989).

des cristianas perduró el carácter carismático, las mártires habrían poseído el don de la profecía, cuyo carisma era enorme, y habrían conservado su participación igualitaria[38].

Sin cuestionar las distintas sugerencias, consideramos necesario introducir algunas matizaciones. Es cierto que fueron las mujeres las primeras en convertirse a la nueva religión, pero, aunque participaron activamente en la organización de las primeras comunidades, prestando su ayuda inestimable, nunca aparecieron como líderes, sino que ese puesto lo detentaron mayoritariamente los hombres, y así lo ponen de manifiesto los textos neotestamentarios; en cambio las mártires, aunque inferiores numéricamente en comparación con los hombres, sí desempeñaron papeles de dirección y liderazgo sobre sus colegas de martirio. Contamos con ejemplos significativos como el de Perpetua que ejercía de maestra y de "madre espiritual" para con sus compañeros, dándoles apoyo y animándoles a perseverar en la lucha, al igual que el catequista Saturo, instructor de ese grupo de catecúmenos cuando fueron detenidos: "Perpetua se levantó del suelo y, viendo a Felicidad que estaba tirada por tierra, se le acercó, le tendió la mano y la ayudó a levantarse"... después "Hizo llamar a su hermano, él también catecúmeno, y le dijo: "Permaneced firmes en la fe y amaos el uno al otro, y no os desaniméis a causa de nuestro martirio"[39]. También se erigía Perpetua en portavoz de las protestas contra el carcelero, por su maltrato a los prisioneros, sirviéndose de una fina ironía: "¿Pero cómo no nos permites tomar un refrigerio a nosotros, nobilísimos condenados de César (Geta), destinados a bajar a la arena el día de su cumpleaños?, ¿No será motivo de gloria para ti si somos conducidos al circo más gordos?"[40]; y se enfrentó a los funcionarios del anfiteatro, que pretendían disfrazarlos con atuendos de divinidades paganas al entrar a los juegos del circo diciéndoles

38. Cf. "Perpetua, la martire" en A. Fraschetti (ed.), *Roma al femminile*, (Roma-Bari 1994), 153-186.

39. *Pas. Perp.* XX, 6 y 10.

40. *Ibídem*, XVI, 3.

"Hemos venido al martirio espontáneamente para que no fuera encadenada nuestra libertad; precisamente, hemos renunciado a nuestra vida para no ser obligados a hacer cosas semejantes: éste era el pacto que habíamos acordado"[41].

La máxima autoridad de esa mujer en su condición de mártir se verifica en los cuatro sueños-visión experimentados en la cárcel, que le confieren el don de la profecía en plano de igualdad con Saturo e incluso superior, ya que él solamente tuvo una visión. El caso de Tecla, la compañera de Pablo, alcanza las cotas más altas de autoridad por aparecer como la sucesora del apóstol en su actividad misionera y, a su lado, con un papel mucho más discreto, se encuentra la rica Trifena, benefactora de la muchacha, que experimentó un sueño en el que su hija Falconila, ya fallecida, le pidió la intercesión de Tecla para su eterna felicidad[42]. Otra mujer llamada Cuartilosia, nada emblemática a diferencia de las anteriormente citadas, tuvo otro sueño profético con su hijo, que acababa de sufrir el martirio: "Vi a mi hijo venir aquí a la cárcel y, sentándose sobre el brocal del pozo, me dijo "Dios ha visto vuestra tribulación y trabajo..."[43]. Pero más adelante volveremos sobre el tema de las profecías.

Con respecto a la clase social de las protagonistas, sabemos que junto a ricas matronas nobles como Vibia Perpetua, ("de noble origen, espléndidamente instruida y dignamente casada"[44]) o Crispina, ("mujer rica y delicada, clarísima, de noble familia y de abundante riqueza"[45]) hubo mártires esclavas como Felicidad, la otra protagonista junto a Perpetua, acompañada por Revocato y cuya denominación *conserva eius*[46] algunos han interpretado como "su compañera sentimental" o "esposa", tal vez debido a su embarazo, pero que

41. *Ibídem*, XVIII, 5.
42. *Acta Pauli et Theclae*, 8, 5-7.
43. *Martirio de los santos Montano y Lucio*, 8.
44. *Pas. Perp.* II, 1.
45. Agustín, *Enarr. in ps.* 120, 13.
46. *Ibídem* II, 1.

seguramente signifique "su compañera de esclavitud", sin más connotaciones; y también conocemos a Blandina, la frágil esclava que causaba inquietud a su patrona por temor a que la debilidad de su cuerpo le impidiera confesar su fe, y que resultó ser la más fuerte de todos, como demostró perseverando hasta el final y sirviéndoles de referente: "Fue suspendida de un madero, para ser presa de las fieras. El verla así colgada en forma de cruz y en fervorosa oración, infundía ánimo a los compañeros de martirio, pues ... veían en la figura de su hermana al que fue crucificado por ellos...[47]". Por tanto, la condición social no influiría en la mayor o menor consideración otorgada a las mujeres que sufrieron el martirio.

En el protagonismo femenino indudablemente resultó decisiva la dignidad que el martirio confería a todos los confesores, tanto a hombres como a mujeres. La autoridad moral de que gozaron muchas mártires estaría potenciada, en cierta medida, por esa aureola de admiración y de respeto que rodeaba a todos los que se mostraban dispuestos a entregar su vida en defensa de la fe. Indiscutiblemente, el martirio provocó gran devoción entre los fieles cristianos, además de resultar muy edificante, pero no creemos que fuera el factor único y decisivo para esa gran participación femenina.

A medida que se fue consolidando la Iglesia patriarcal, efectivamente se vio reducido y limitado el papel de participación femenina, por lo que la situación fue cambiando de manera paulatina de unas épocas a otras, como hemos señalado con anterioridad. Pero ese proceso de institucionalización jerárquica se desarrolló paralelamente al período de las persecuciones, sin que podamos apreciar modificaciones del *status* de la mártir cristiana. Precisamente, del siglo III datan las Actas de Perpetua y Felicidad, figuras emblemáticas de ese protagonismo femenino, en una época en que el poder episcopal monárquico estaba ya consolidado. En términos generales no se observa una evolución negativa en el peso y la autoridad reco-

47. *Act. Mart. Lyon*, 1, 41.

nocidos a las mártires, sino que las Actas transmiten unos valores constantes y unas virtudes nada tópicas respecto a las mujeres. Podemos afirmar, parafraseando el título de un reciente trabajo, que la actitud de las primeras mártires cristianas se condensa en el término "protesta"[48]. Ciertamente, esa actitud de ruptura con los valores tradicionales, de insumisión y desobediencia a la autoridad paterna y al Estado se manifiesta de manera sistemática en todos los relatos de martirios femeninos, aunque el de Perpetua sea el más extenso y representativo debido a la particularidad de estar escrito en su mayor parte por ella misma. Partiendo de la decisión de confesar su fe como una manifestación pública de su voluntad, independientemente de los deseos de sus familiares más directos, padres o esposos, las mártires repiten "Soy cristiana", "Quiero ser lo que soy"[49]. En el caso de Perpetua resultó muy dolorosa para ella la insistencia de su padre que utilizó todos los chantajes emocionales posibles para que no realizara esa confesión: apeló a su vejez, a la condición de preferida suya por delante del resto de sus hermanos, a la agresión física contra ella primero y después a la auto-agresión y terminó con el castigo máximo para una madre de no permitirle ver a su hijo, pero a todas estas pruebas se sobrepuso. Resultan tremendamente emotivas esas descripciones: "Mi padre, firmemente decidido a hacerme renegar de mi fe, intentó doblegarme en nombre del afecto que me tenía. Padre, le dije, ¿ves, por ejemplo, ese vaso que hay ahí en el suelo...? Me respondió, sí. Y yo le dije ¿Puede llamarse con un nombre diferente de lo que es? Me respondió, no. "Del mismo modo yo no puedo llamarme con un nombre diferente de lo que soy: cristiana". Al oír esto se enfureció y se abalanzó sobre mí para sacarme los ojos, pero sólo consiguió golpearme" (3, 1-3).

48. Cf. R. Raeder, "The Martyrdom of Perpetua: A protest account of third-century Christianity", en P. Wilson-Kastner et alii, *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*, (Lanham – Nueva York – Londres 1981), 1-17.

49. Cf. las respuestas de Blandina (*Márt. de Lyon* 1, 19), Carito (*Act. Just.* 4, 2), Vestia y Segunda (*Act. Márt. Escil.* 9), Perpetua (*Pas. Perp.* 3, 2 y 6, 4), etc.

Unos días después "Acudió mi padre desde la ciudad, destruido por el dolor y subió para intentar disuadirme. Me dijo "Ten piedad, hija mía, de mis canas, de tu padre ... que te ha criado con estas manos hasta llegar a la flor de la vida, que te ha preferido a tus hermanos; no me expongas a la vergüenza de la gente. Piensa en tus hermanos, en tu madre, tu tía, en tu hijo que no podrá sobrevivir sin ti" (5, 1-3). Y el día del juicio "Cuando me tocaba el turno de ser interrogada, avanza mi padre con el niño, me hace bajar del palco y dice "Sacrifica, ten piedad del pequeño". El procurador ... me dice "Ten piedad de las canas de tu padre y de la escasa edad de tu hijo. Sacrifica por la salud de los emperadores". Pero yo respondí "no lo hago"... y como mi padre no desistía en sus intentos, Ilariano ordenó expulsar a mi padre a bastonazos. Y experimenté el dolor como si hubiera sido azotada yo" (6, 2-5). Cuando pidió que le llevaran a su hijo, "Mi padre se negó a llevarme al niño para que mamara y estuviera conmigo ... (6, 7-8).

Después de enfrentarse a la autoridad masculina de la familia, las mujeres rechazaron someterse a la imposición de rendir culto al emperador y a los ídolos de la religión oficial, anteponiendo sus creencias y su fe de carácter personal, en un acto de suprema rebeldía que les suponía la casi automática sentencia de muerte; por tanto, hicieron frente también a la autoridad estatal. Contamos con diversos testimonios como el de Perpetua que respondió "No lo hago" (6, 4), el de Filipa, "Prefiero morir antes que comer de vuestros sacrificios" (3), el de Ágape y Quionia: "En modo alguno me conviene a mí estar consagrada a Satanás", "Nuestra alma no puede pervertirla nadie" (4), el de Irene: "De ninguna manera" (5), el de Donata: "El honor al César en cuanto César, pero el temor sólo a Dios" (*Márt, Esc.* 9) y el de Crispina: "Yo no he sacrificado jamás ni sacrifico", "Eso yo no lo he hecho nunca desde que nací, ni sé lo que es, ni pienso hacerlo mientras viva" (I y II). Todas estas manifestaciones suponían para ellas un sentimiento de autoafirmación por ser capaces de enfrentarse a las autoridades en defensa de su fe.

El ejercicio de protesta rompía también con los moldes tradicionales en los que ellas estaban inmersas: matrimonio, cuidado de los hijos, sumisión al marido y ausencia de vida pública y de iniciativas que traspasaran el umbral del hogar. Acabamos de referirnos al desprecio de las voluntades del padre y del esposo, contrarias a esa manifestación de autonomía. Las mártires ejercían su derecho a ser autónomas, negándose a cumplir actividades contrarias a su fe, confesándose cristianas y abandonando sus obligaciones terrenas. Un dato significativo de esa ruptura con los roles femeninos tradicionales es la ausencia del marido en todos los procesos o, al menos, la falta de cualquier mención a ellos en los casos en que sabemos que las mujeres estaban casadas. Tan solo aparece mencionado el esposo cuando le adorna también la corona del martirio, como en el caso de Cuartilosia y en el de Felicidad, si damos por buena la interpretación de que Revocato fuera su pareja[50]; o el de la viuda Sinforosa porque su marido, Getulio, ya había fallecido a manos de los verdugos[51]. Caso aparte es el de Tecla, la compañera de Pablo, que cuando oyó sus enseñanzas, decidió seguirle y rechazó casarse con su prometido Tamyris, a pesar de que él y la madre de la joven, Teocleia, intentaron convencerla e incluso la denunciaron como cristiana ante el gobernador (5). Pero no podemos olvidar que las características de estas Actas las diferencian del resto por tratarse de un documento perteneciente a la literatura apócrifa, donde los textos contienen una mezcla de narraciones milagrosas y de aventuras propias de la religiosidad popular así como de comunidades con gran aprecio por la vida ascética y la abstinencia sexual[52].

Ni siquiera un sentimiento tan "natural" como el de la maternidad fue capaz de interponerse en el camino elegido por las mártires para

50. Cf. *Mart. de Montano y Lucio*, 8; y *Pas. Perp*., 2, 1.

51. *Martirio de Sta. Sinforosa y sus siete hijos*, 2.

52. Cf. S. L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocriphal Acts*, (Illinois University Press 1980), que sugiere la posibilidad de que las Actas Apócrifas procedieran de un grupo de viudas cristianas integradas en la jerarquía eclesiástica.

alcanzar de la forma más rápida y gloriosa la vida eterna. En muchos casos las madres son felices de compartir con sus hijos el martirio como el destino óptimo para ellos. Tenemos varios ejemplos; el de Sinforosa, que ante la amenaza del emperador de ser sacrificada junto con sus siete hijos, respondió "¿Y de dónde me viene a mí tanto bien que merezca ser inmolada con mis hijos como víctima a Dios?" (2); el de Felicidad que rehusó sacrificar a los dioses y el prefecto le dijo "Desgraciada, si tan suave es para ti morir, deja al menos que vivan tus hijos" y ella respondió "Mis hijos vivirán si no sacrifican a los ídolos, mas si lo hicieren su paradero sería la eterna perdición", y nuevamente el magistrado le dijo "Ten lástima de tus hijos, jóvenes excelentes y en la flor de la edad" (1 y 2); ya hemos mencionado el ejemplo de Cuartilosia, cuyo hijo había sufrido el martirio antes que ella junto con su esposo (8). En otras ocasiones las madres renunciaron a sus hijos, anteponiendo el amor a Dios a ese otro fuerte sentimiento. Tal vez la frase neotestamentaria "El que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí" (Mat. 10, 37) ejerciera una poderosa influencia en el corazón de esas mujeres. De Crispina nos dice Agustín que abandonó a sus hijos mientras lloraban y lamentaban la crueldad de su madre[53]; Agatónice, en respuesta a la masa que le gritaba "Ten piedad de tu hijo" replicó "Él tiene a Dios que puede realmente tener piedad de él, porque es el que cuida de todo lo creado. Pero yo ¿qué puedo hacer?" (*Mart. Carp*., 43); Perpetua logró sobreponerse a la preocupación por su hijo, un bebé cuya alimentación también dependía de ella, convenciéndose de que ya no la necesitaba para sobrevivir: "Luego, como el niño se había acostumbrado a mamar y a estar conmigo en prisión, inmediatamente envié al diácono Pomponio a casa de mi padre para que me trajera al pequeño. Pero mi padre no se lo quiso dar, y se produjo el milagro: él ya no necesitó más las mamas ni a mi se me inflamaron, de tal forma que me fue ahorrado el tormento de preocuparme por mi hijo y por el

53. *Enarr. in ps.*, 137, 7.

dolor de las mamas" (6, 7-8). Es bastante probable que este detalle físico se le hubiera escapado a un redactor masculino, posiblemente por desconocimiento, pero era una mujer la que escribía y conocía los efectos de la interrupción brusca de la lactancia. En las mismas Actas encontramos a otra mujer, Felicidad, que acababa de dar a luz prematuramente y no manifestaba ningún tipo de inquietud o de sufrimiento por abandonar a su recién nacida, pues ya sabía que otra mujer se ocuparía de ella. Además se sentía feliz de esa contingencia, el adelanto del parto, pues así podría acompañar al resto de los catecúmenos en el martirio, mientras que si no, hubiera tenido que esperar a que su hija naciera[54]: "Como (Felicidad) estaba ya en el octavo mes, pues había sido detenida embarazada, al aproximarse el día de los juegos estaba muy preocupada de que su ejecución fuese aplazada a causa de su estado, (pues no estaba permitido que fueran ejecutadas las mujeres embarazadas) y que tuviera que derramar su sangre santa e inocente entre delincuentes comunes" (15, 2); "Apenas terminada la oración le vinieron los dolores de parto ... Y dio a luz una niña que una hermana en la fe cuidó como a una hija" (15, 5 y 7).

La plena consciencia de sus decisiones y la manifestación coherente de esa autonomía se ve reflejada en algunas mártires, las más cultas por pertenecer a clases sociales elevadas, mediante la lectura y la escritura, un privilegio reservado a muy pocas mujeres. En el primer edicto de Diocleciano se ordenaba abatir todas las iglesias cristianas y destruir mediante el fuego todas las copias de las sagradas Escrituras[55]. Las jóvenes cristianas Ágape, Quionia, Irene, Casia y Filipa, naturales de Tesalónica, cuando conocieron el edicto guardaron sus libros sagrados y huyeron, refugiándose en las montañas de Macedonia, pero fueron detenidas y llevadas ante el magistrado. Cuando les fueron descubiertos los libros, interpeló a Irene, tratán-

54. La misma situación se describe en el *Martirio de Ágape, Quionia, Irene y otras*, 3, a propósito de Eutiquia, que estaba en cinta. Cf. J. Quasten, "A Roman Law of Egyptian Origin in the *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*", *The Giurist* 1, 3, 1941, 1-6.

55. Eusebio de Cesarea, *Hist. Ecl.* 8, 2, 4-5.

dola de loca por semejante osadía: "Es evidente la locura de tu propósito porque has querido conservar hasta hoy tantos pergaminos, libros, tablillas, volúmenes y páginas de las Escrituras de los impíos cristianos" (5); ante la pregunta de quién sabía que los guardaban en la casa, respondió que sólo Dios, porque a sus hombres se lo habían ocultado por temor a ser denunciadas y que ya no los leían: "Los teníamos en casa, pero no nos atrevíamos a sacarlos, y por eso sufríamos mucho al no poder dedicarnos día y noche a su meditación, como habíamos tenido por costumbre hasta el año pasado en que los ocultamos"(5). De estas breves manifestaciones podemos deducir que esas mujeres sabían leer y que se instruían en la doctrina cristiana a través de los textos bíblicos, sin necesidad de ser orientadas por ningún hombre, en contra de la prescripción de que las mujeres debían recibir las pertinentes instrucciones de parte de los hombres y en privado[56]. Esta posibilidad, para nosotros incuestionable, en esa época estaba reservada a unas pocas privilegiadas, las de buena familia, pues la mayoría de las mujeres no tenían acceso a la lectura ni a la escritura. Por tanto algunas mártires fueron personas instruidas que se documentaban convenientemente, y conocedoras en profundidad de la doctrina que defendieron. Otras, como la proto-mártir Perpetua, además de poseer los conocimientos necesarios para leer y escribir, dispuso de la posibilidad de ir recogiendo por escrito las eventualidades de su proceso y encarcelamiento. Efectivamente, la *Pasión de Perpetua y Felicidad* se conserva en dos versiones, latina y griega, y además fue redactada en forma abreviada como *Actas*, probablemente para proporcionar a los fieles un texto más breve.

56. Cf. I Cor. 14, 34-35: "Que las mujeres guarden silencio en las reuniones; pues no les está permitido hablar sino que deben mostrarse recatadas, como manda la ley. Y si quieren aprender algo, que pregunten en casa a sus maridos, pues no es decoroso que la mujer hable en la asamblea". Este texto bíblico, entre otros, lo utilizaron las autoridades eclesiásticas como justificación histórica para impedir la participación de las mujeres en la Iglesia, como antes hemos señalado; pero resulta bastante probable que se trate de una interpolación de algún discípulo de Pablo. Sobre las posibles soluciones cf. W. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul,* (Londres 1983).

La parte más importante y más extensa es el diario de la mártir, precedido de una introducción de un autor anónimo, el mismo que inserta una breve narración de otro mártir, Saturo, y el que realiza la descripción final del martirio, ante la imposibilidad de hacerlo Perpetua por motivos obvios. El diario constituye el ejemplo más antiguo de la literatura cristiana escrito por una mujer, así como uno de los pocos, en medio del casi absoluto silencio de las mujeres de la Antigüedad[57]. Por esos motivos, además de por su valioso contenido, resulta un testimonio de valor incalculable. No se trataba de un diario íntimo en sentido estricto, en el que registraba sus emociones y sentimientos, que también lo hace, sino que además pretendía servir de testimonio e inspiración para los futuros cristianos, hombres y mujeres. Constituye un magnífico ejemplo de fortaleza interior la descripción de las fases por las que su ánimo fue pasando, desde la angustia y el agobio inicial provocado por la oscuridad, el calor y el hacinamiento al entrar en la cárcel, a la preocupación por la subsistencia de su hijo, desde el dolor por ver a su padre en tan tremenda situación, a la resignación de no poder amamantar y ver a su pequeño, hasta llegar a la *απθεια*, la ausencia de sentimientos humanos, impulsada por la expectativa inmediata de encontrarse con Dios, que le hacía avanzar exultante, con el rostro luminoso y con una gran fuerza en la mirada desde la prisión hacia el anfiteatro.

La particular distinción adquirida por los que confesaron públicamente su fe les otorgó la posibilidad de participar en algunas funciones eclesiásticas; para las mujeres esta prerrogativa habría resultado imposible de cualquier otra forma. A través de las visiones experimentadas en prisión, algunas mártires tuvieron la posibilidad de profetizar y de ejercer como catequistas, de enseñar en definitiva, trastocando los papeles claramente asignados. Contamos con algunos ejemplos, por escasos no menos significativos. Ya nos hemos

57. A propósito de las mujeres escritoras cf. P. Wilson-Kastner *et alii, A Lost Tradition ...* (Lanham – Nuev York – Londres 1981); y P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittici medievali dal II al XIV secolo,* tr. it., (Milán 1986).

referido a la madre adoptiva de Tecla, Trifena, que recibe en sueños la instrucción de su hija muerta: "Madre, adopta a la joven Tecla como tu hija en mi lugar, y pídele que rece por mí para que yo pueda ser trasladada a un estado de felicidad" Ante esta petición, Tecla rogó a Dios por el descanso eterno de Falconila (8, 5-6). Aunque no fue la mártir quien tuvo esa visión, una mujer cercana a ella sirvió de intermediaria para transmitir lo que debía suceder. En cambio Tecla realizó varios milagros tan solo rezando y pidiendo a Dios que acudiera en su ayuda, como salir indemne del ataque de las fieras y del fuego o escapar al estupro a través de una roca que inesperadamente se abrió y se cerró. Así nos lo describen las Actas: "Aunque la llama era muy alta, no la tocaba porque Dios tuvo compasión de ella y provocó una erupción desde el interior de la tierra y un nubarrón arrojó gran cantidad de lluvia y granizo" (5, 15); "Después Tecla fue conducida al anfiteatro en presencia de una multitud de espectadores e introducida en la guarida de una leona muy fiera ... y ésta lamió los pies de la joven" (8, 3-4); "A continuación una leona, que era la más fiera de todos los animales salvajes, corrió hacia Tecla y cayó a sus pies. Luego una osa corrió hacia ella con aspecto feroz, pero la leona le salió al encuentro y la desgarró en pedazos. De nuevo, un león que estaba acostumbrado a devorar hombres corrió hacia ella, pero la leona se enfrentó al león y se mataron uno al otro" (9, 2-4); Al final de su vida, ante los malvados jóvenes que estaban decididos a cometer su violación, una voz le ordenó mirar; "La Santa miró y vio que una roca se abría el espacio justo para que un hombre pudiera entrar. Ella hizo lo que se le había ordenado, con valentía escapó de la infame pandilla y entró en la roca que, inmediatamente, se cerró de tal forma que ni siquiera se veía la grieta por donde se había abierto" (11, 10-12). También a través de esos milagros se pone de manifiesto la legitimidad de las decisiones femeninas, incluso aunque contrarias a los convencionalismos sociales y familiares, como consagrarse al ascetismo y negarse a cumplir con su obligación de contraer matrimonio, desobedeciendo, por tanto, a sus padres. En realidad las "Actas de Tecla" abundan en detalles reivindicativos por

parte de las mujeres, no sólo de su protagonista. Empezando por Teocleia, la madre que exige a su hija el cumplimiento de su compromiso matrimonial y que, ante la terquedad de la joven, solicita su condena a muerte, sin que, sin embargo, aparezca en ningún momento mencionado el padre de Tecla; pasando por las mujeres del público que tomaron partido inmediatamente por la joven, gritando contra las injusticias de que estaba siendo víctima; y terminando con Trifena, la rica señora que tomó bajo su custodia a Tecla y la apoyó en todo momento, instada por su hija. Incluso un animal de sexo femenino, la leona, protegió a la desvalida mártir cuando estaba en la arena. Todos esos detalles poseían un alto valor simbólico y reivindicativo en favor de la igualdad de las mujeres. Como señala Magda Misset-Van de Weg en un recentísimo trabajo "Los acontecimientos milagrosos narrados en esta historia sancionan una decisión de la mujer a independizarse de su familia y de las normas y valores que ella debía encarnar, y confirma la legitimidad de los derechos de las mujeres a una cierta forma de autonomía, incluyendo la inviolabilidad del cuerpo femenino"[58].

Volviendo sobre la actividad profética, en su diario Perpetua nos describe cuatro sueños premonitorios protagonizados por ella, concebidos como dones otorgados por Dios a cambio de sus muchos méritos. En el primero fue su hermano el que le instó a pedir esa gracia para saber si su destino sería el martirio o la vida. Y ella, confiada en la familiaridad con Dios, de quien había obtenido ya grandes favores, le prometió "Mañana te lo diré". Esa noche, en sueños, vio una escalera de bronce muy alta, que llegaba al cielo, y muy estrecha, de tal forma que sólo se podía subir de uno en uno. A ambos lados había instrumentos punzantes de hierro que exigían subir con suma atención, so pena de ser laceradas las carnes, y a los pies de la escalera había una serpiente de increíbles dimensiones

58. "Magic, Miracle and Miracle Workers in the *Acts of Thecla*", en A.M. Korte (ed.), *Women and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration*, (Leiden-Boston 2004), 29-52, p. 51.

situada allí para disuadir a los que pretendieran subir. Perpetua pisó su cabeza, como si fuera el primer escalón, y prosiguió la subida. Arriba estaba ya Saturo, su catequista, que le animaba a llegar hasta el final, y cuando lo consiguió vio un inmenso jardín y a un pastor de cabellos plateados sentado en el medio. Le dio la bienvenida y le ofreció un bocado de queso. Inmediatamente después se despertó y refirió a su hermano el sueño, deduciendo ambos que le esperaba el martirio (4). El relato está lleno de reminiscencias bíblicas contenidas en el Génesis (28, 12), el Evangelio de Mateo (7, 14) y el Apocalipsis (12), cuando la mujer pisa la cabeza del demonio representado por la serpiente o el dragón, tal como le fue pronosticado en la expulsión del Paraíso (Gén. 3, 15). El último párrafo del bocado de queso alude claramente al sacramento de la Eucaristía.

En otra ocasión soñó con su hermano Dinócrates, fallecido siendo un niño a causa de un cáncer, y que estaba sin bautizar. Lo vio con un aspecto horrendo, muerto de sed, al lado de un estanque lleno de agua cuya altura le impedía beber a pesar de los tremendos esfuerzos del muchacho. Esta visión le produjo un gran dolor y, comprendiendo que necesitaba ayuda para su salvación, rezaba por él diariamente (7, 3-9). Pocos días después volvió a soñar con su hermano que ya estaba limpio y bien vestido; el estanque había rebajado su altura y en el borde había una copa de oro que nunca se agotaba por más que el niño bebía. Una vez saciada la sed, se puso a jugar feliz con el agua (8, 1-4). En este sueño premonitorio es claro el simbolismo del bautismo, del cual carecía el pequeño y por ello no podía salvarse.

La víspera del martirio tuvo lugar la última visión, escenificada en el anfiteatro, porque Perpetua sabía que allí estaba su destino. Fue conducida a la arena y, en vez de las fieras que ella esperaba ver, se encontró frente a un Egipcio de horrible aspecto, con quien tuvo que combatir después de ser ungida y preparada convenientemente para la lucha por sus ayudantes. A continuación exclamó "Fui des-

nudada y me convertí en macho"[59]. Esta frase ha dado lugar a las más variadas interpretaciones, en clave alegórica y también literal. Para algunos representa la superación de la debilidad intrínseca de la mujer que, debido a sus muchas virtudes, en ese momento se convierte en hombre, el ser masculino que encarna la fortaleza, consiguiendo así la equiparación espiritual de Perpetua[60]. Otros la han relacionado con la orientación encratita del Evangelio de Tomás, en esa exigencia de superar las diferencias sexuales y volverse hombre para conseguir la perfección[61]. Podría también tratarse de una simple referencia física al aspecto que adoptó, semi-desnuda y ungida de aceites como los luchadores, que eran siempre hombres; e incluso puede aludir a la fuerza física propia del hombre, que necesitó para luchar y vencer a aquel Egipcio. En cualquier caso, resulta bastante infructuosa la tarea de interpretar los signos de las visiones, por su propia condición simbólica, y no nos parece descabellada la posibilidad de que una mezcla de las diferentes hipótesis estuviera detrás de esa discutida expresión[62]. Apareció también en la escena un hombre extraordinariamente alto, vestido de color púrpura y con sandalias de oro y plata que representaba al entrenador, o lanista, de los juegos

59. *Et expolita sum, et facta sum masculus,* (*Pas. Perp.* 10, 7).

60. Cf. L. Robert, "Una vision de Perpétue martyre à Carthage en 203", *Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* (París 1982), p. 256; A.A. Bastiaensen, *Atti e Passioni* ... (Milán 1987), p. 432; C. Mazzucco, *"E fui fatta maschio". La donna nel Cristianesimo primitivo*, (Turín 1989), esp. pp. 122-124; *Eadem*, "Figure di donne: la martire", *Atti del II Convegno nazionale di Studi sulla donna nel mondo antico,* (Turín 1989), 167-195, esp. pp.172-173, así como la bibliografía en ellos recogida.

61. Logion 114: "Simón Pedro les dijo: "Que se aleje Mariham de nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida". Respondió Jesús: "Mira, yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres; pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo" (A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, ed. y tr., (Madrid 1993), p.705).

62. Sobre la interpretación de los sueños cf. J. Amat, *Songes et visions. L'audelà dans la littérature latine tardive*, (París 1985); *Eadem*, "L'autenticité des songes de la passion de Perpétue et de Félicité", *Augustinianum* 29, 1989, 177-191; R. Rousselle, "The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr", *Journal of Psychohistory* 14, 1987, 193-206. G. Lanata, *Sogni di donne nel primo cristianesimo*, Annuario della Società Italiana delle Storiche III, (Turín 1995).

de gladiadores porque llevaba la varita utilizada para tal fin. De esa lucha "libre", por permitirse todo tipo de golpes, finalmente salió vencedora la joven que, como gesto final, colocó su talón sobre la cabeza del Egipcio que estaba en el suelo. Después de recibir la rama de manos del entrenador como victoriosa salió por la Puerta de la Vida (*sanavivaria*) (10). La simbología no puede ser más clara en este último párrafo; en su lucha con el demonio y teniendo como árbitro a Dios, Perpetua sabe que conseguirá imponerse y pisoteará su cabeza, en clara alusión al Génesis nuevamente, como lo hacía en la primera visión. Con respecto a la nacionalidad del competidor, Egipto, algunos han encontrado en ella una referencia histórica, debido a la abundante presencia de egipcios en los juegos píticos celebrados por entonces en Cartago[63]. Sin descartar esta posibilidad, deseamos plantear otra hipótesis: si ese hombre representaba al demonio, hay que tener presente que éste suele ser descrito en la literatura cristiana como un ser horrendo, desgarbado, y de piel oscura. La piel de los egipcios es oscura también, y además el texto dice que el luchador tenía un aspecto repugnante (*foedus specie*), por lo cual tal vez podría tratarse de una mera identificación física de la figura de un Egipcio con el demonio, semejante a la utilizada también por los autores cristianos entre el diablo y un Etíope. Este término ya en la Antigüedad se utilizaba para designar a individuos de piel oscura, y en los textos medievales se generalizó su uso en el sentido de "figuras diabólicas"[64]. Con la descripción de esta última visión finaliza el diario escrito por Perpetua, porque al día siguiente tuvo lugar el martirio.

Si bien es cierto que el carisma profético de las mártires constituía el mayor reconocimiento de su autoridad, eso no debe inducirnos a

63. Cf. L. Robert, "Una vision de Perpétue martyre..., (París 1982), 228-276.

64. Cf. J. Torres, *Raúl Glaber. Historias del primer milenio*, ed. y tr., Madrid 2004, donde repetidas veces el autor describe apariciones de espíritus malignos, de figuras tenebrosas de Etíopes **(***formae nigrorum Ethiopum***),** (IV, 3, 8); A.A. Bastiaensen, *Atti e Passioni* ... (Milán 1987), p. 432, not. 12; y P. Habermehl, *Perpetua und der Aegypter, oder Bilder des Bösen mi frühen afrikanishen Christentum: ein Versuch zur "Pasio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis"*, (Berlín 1992).

pensar en la emergencia de un movimiento en el que las mujeres asumían papeles de liderazgo dentro de la Iglesia, como alguna estudiosa ha sugerido[65]. Algunas mujeres mártires experimentaron la profecía como parte de los dones especiales conferidos por Dios debido a su carácter excepcional; pero los hechos se desarrollaron dentro de un contexto en que la profecía era todavía aceptada y no excluida por heterodoxa, con indiferencia del sexo de quien la ejerciera. Esa libertad comenzó a ser censurada pronto, pues ya entre los siglos II y III se fueron imponiendo otros criterios de carácter social y sexual que prevalecieron sobre el profético. La figura del obispo fue suplantando paulatinamente a la del profeta inspirado por Dios y la actividad profética de las mujeres se restringió de manera generalizada a los círculos heréticos y martiriales[66]. Por tanto, las mártires representaron una excepción dentro de un proceso en decadencia, no emergente.

También el co-protagonista masculino de Perpetua, Saturo, tuvo un sueño-visión, que el redactor nos transmite como escrita de su puño y letra. Tras haber sufrido el martirio, los dos fueron transportados fuera de la tierra por cuatro ángeles y depositados en un jardín lleno de rosas y de toda clase de flores. De allí fueron conducidos ante el Señor, un anciano venerable de cabellos blancos a quien besaron. Después encontraron a su obispo, Optato, y a su sacerdote, Aspasio, que tenían problemas entre sí y que, al verlos, se arrojaron a sus pies pidiendo que intervinieran en su reconciliación. Entonces Perpetua se puso a hablar con ellos en griego para interceder entre ambos y, una vez finalizada su misión, se retiraron a descansar (12 y 13). Nuevamente encontramos a la mártir adoptando el papel de líder,

65. Cf. R. Raeder, "The Martyrdom of Perpetua ...", (Lanham – Nueva York – Londres 1981), p. 3.

66. Cf. J. L. Ash, "The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church", *Theological Studies* 37, 1976, 227-252; y M. Marcos, "Mujer y profecía en el cristianismo antiguo", en R. Teja (coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas,* (Aguilar de Campóo, (Palencia) 2001), pp.103-104.

puesto que es ella la que interviene ante las dos autoridades eclesiásticas de Cartago para intentar solucionar la polémica surgida entre ambos. Y fue Saturo el que en sueños la vio en esa situación, reconociendo por tanto la igualdad e incluso la superioridad de su compañera.

El redactor de las Actas de Perpetua y Felicidad participaba también del entusiasmo carismático de los mártires, y así lo manifestaba al comienzo del relato: "Nosotros reconocemos y honramos las profecías y las nuevas visiones como promesas, y consideramos a todas las demás manifestaciones del Espíritu Santo como fundamento de la Iglesia" (1, 5). A partir de esta aseveración, se ha defendido la pertenencia del redactor al montanismo, e incluso de toda la comunidad de mártires. Todavía hoy se sigue debatiendo la posible adhesión de ese grupo de catecúmenos cartagineses a la secta liderada por Montano, debido a ciertas coincidencias con ese movimiento, de fuerte presencia femenina, carácter profético y actitud rigorista[67]. Pero se trata de una cuestión de difícil solución, pues estamos analizando sucesos de hace siglos con el esquema de valores actuales. El fenómeno del montanismo a finales del siglo II acentuó la conflictividad entre las tendencias carismáticas y la jerarquía eclesiástica, en un período en que los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia eran muy imprecisos. Ciertamente la orientación del movimiento de Montano coincide con la del grupo de Perpetua en la equiparación del hombre y la mujer, e incluso en la preeminencia femenina en ciertos privilegios como el de la profecía. Pero no estamos en condiciones de establecer los límites entre una proximidad o una posible integración total[68].

---

67. Cf. L. Gatti, "La *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*", *Didaskaleion* 1, 1923, 31-43, con un resumen de los argumentos a favor del montanismo; E. Corsini, "Proposte per una lettura della *Passio Perpetuae*", *Forma Futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino*, (Turín 1975), 481-541; Ch. Trevett, *Montanism. Gender, autority and the new prophecy*, (Cambridge University Press 1996), pp. 176-184.

68. Cf. E. Prinzivalli, "Perpetua, la martire" ... (Roma-Bari 1994), pp. 176-178.

A partir del siglo III se fue consolidando entre las autoridades eclesiásticas la convicción de que las mujeres no debían tener competencias en la revelación profética, ni en la enseñanza, restringida por tanto a los hombres. Su auténtica realización como mujeres se cumplía en el ejercicio de una vida ascética, preservando la virginidad, bien supremo en la escala de valores femeninos que se consolidó como heredero del ideal cristiano del martirio.

Consideraciones finales

A lo largo de nuestra exposición hemos podido constatar que el caso de las mártires cristianas constituye un argumento con suficiente entidad y con unas peculiaridades que justifican un tratamiento específico dentro del cristianismo antiguo. Las conclusiones que se pueden obtener tras este estudio son abundantes y en este apartado nos limitaremos a señalar aquéllas que resulten más llamativas.

1. En número de mujeres que sufrieron el martirio durante los tres primeros siglos del cristianismo fue abundante, como se pone de manifiesto en los comentarios de los escritores contemporáneos, paganos y cristianos; éstos manifestaban su sorpresa por ver a gran número de mujeres al lado de los varones soportando las más duras pruebas con idéntica fortaleza, y muriendo en medio de terribles tormentos. Otra prueba irrefutable de la fuerte presencia femenina en los procesos contra los cristianos nos la proporcionan las Actas y Pasiones donde se recogen los interrogatorios, el encarcelamiento y el martirio de numerosas mujeres cuyos nombres propios aparecen mencionados. Ante la escasa participación de las mujeres de las primeras comunidades en los ministerios de la Iglesia, menor aún en las épocas posteriores debido a la jerarquización de los cargos eclesiásticos, consideramos que la extraordinaria presencia femenina en los martirios, con un indiscutible papel de protagonistas en muchos casos, es una circunstancia excepcional.

2. El protagonismo de las primeras mártires cristianas (ss. I-IV) se ve plasmado no sólo en su fuerte participación, sino también en la importancia de los papeles desempeñados en calidad de maestras, compañeras, líderes espirituales, intermediarias ante las autoridades terrenas y ante Dios, profetas y, en definitiva ejemplo paradigmático para el resto de los fieles. La excepcionalidad de este fenómeno, más en consonancia con las primeras etapas del cristianismo, supuso un punto de inflexión en el proceso de integración y de equiparación de ambos sexos. De manera progresiva la jerarquía de la Iglesia fue imponiendo unos valores patriarcales que significaron nuevamente la exclusión de las mujeres de los ministerios eclesiásticos y el sometimiento a la autoridad masculina.

3. La decisión de las mujeres de confesar su fe supuso una ruptura con los valores tradicionales, adoptando una actitud de insumisión y desobediencia a la autoridad paterna y al Estado. Aunque fue interpretada como un acto de rebeldía, en realidad para las mártires constituía una reivindicación de libertad personal, de autoafirmación como ser autónomos, capaces de tomar sus propias decisiones hasta las últimas consecuencias. Como hijas, esposas y madres, poseían unos sentimientos totalmente humanos de cariño, respeto y amor, pero prefirieron anteponer a ellos sus creencias religiosas y su salvación eterna. Ni los seres queridos, ni las torturas, ni el dolor fueron capaces de disuadirlas de su decisión. El testimonio de esas mujeres valientes, excepcionales en el más amplio sentido del término, constituyó un testimonio (*μρτυρ)* único para los fieles de los siglos posteriores, que escuchaban la lectura de sus martirios en las celebraciones litúrgicas.

4. La explicación a esa situación de excepcionalidad de las mártires cristianas habría que buscarla por una parte en la fuerte visión escatológica que inundaba las mentes de los primeros cristianos. Creían en la profecía del Apocalipsis de Juan y, por tanto, que el fin del mundo estaba próximo. Deseaban ser merecedores de la gloria eterna y veían en el martirio la forma más rápida y más sublime de con-

seguirlo. Por todo ello, las mujeres decidieron romper con el papel que sumisamente habían desempeñado hasta entonces para asegurarse su salvación. Poco podrían hacer las autoridades masculinas para impedir ese firme propósito, a pesar de sus denodados intentos y, una vez admitidas como partícipes de ese movimiento, enseguida tuvieron ocasión de demostrar su fortaleza de ánimo, su resistencia física, su valentía para enfrentarse a cualquier injusticia y su inquebrantable voluntad. Debido a todas esas cualidades, en muchos casos se convirtieron en madres espirituales, maestras, profetas y líderes en definitiva para el resto de los compañeros de martirio. Indiscutiblemente, diversos fueron los factores que ejercieron su influencia en el protagonismo inusitado de esas mujeres, como ya hemos señalado, pero creemos que la causa decisiva se sitúa en el carácter excepcional del martirio, un fenómeno coyuntural, limitado en el tiempo y que se produjo en una época de crisis. Debido a esas particularidades, no se debe poner en relación con el devenir normal de los acontecimientos. Una vez que el cristianismo fue tolerado por el estado, el martirio carecía de sentido y, de hecho, el fenómeno como tal finalizó, con algunas excepciones aisladas. La historia continuó su curso y las mujeres se vieron cada vez más limitadas en su participación dentro la Iglesia.

Bibliografía

Sobre las persecuciones

BOWERSOCK, G. W., *Martyrdom and Rome*, (Cambridge 1995).

DE CHURRUCA, J., *Cristianismo y mundo romano*, Universidad de Deusto, (Bilbao 1998).

KERESZTES, P., "The Imperial Roman Government and the Christian Church I: From Nero to the Severi", *Austieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 23, 1, 1974, 247 ss.

MARAVAL, P., *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, (París 1992).

TEJA, R., "Trajano y los cristianos", en J. González (ed.), *Imp. Caes. Nerva Traianvs Avg*., (Sevilla 1993), 187-204.

TEJA, R., "*Conquirendi non sunt*: Trajano, Plinio y los cristianos", en J. González (ed.), *Trajano emperador de Roma. Saggi di Storia Antica* 16, 2000, 475-489;

——— "El cristianismo y el Imperio romano", en M. Sotomayor-J. Fernández Ubiña (coord.) *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, (Universidad de Granada 2003), 293-328.

Sobre los relatos martiriales

AMAT, A., *Passion de Perpétue et de Félicité, suivi des Actes,* ed. y tr., (París 1996).

BASTIAENSEN, A. A. R., *et alii*, *Atti e Passioni dei martiri*, (Milán 1987).

DAGRON, G., *Vie et miracles de Sainte Thècle*, de. y tr., (Bruselas 1978).

DELEHAYE, H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, (Bruselas 1921).

LANATA, G., *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, (Milán 1973).

LAZZATI, G., *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quatro secoli*, (Turín 1956).

MUSURILLO, H. A., *The Acts of the Christian Martyrs*, (Oxford 1972).

RUIZ BUENO, D. (Ed.) *Actas de los Mártires*, (Madrid 1987).

Sobre las mujeres

ALEXANDRE, M., "Immagini di donne ai primi tempi della cristianità", en G. Duby – M. Perrot (eds.), *Storia delle Donne. L'Antichità*, (coord.) P. Schmitt Pantel, (Roma-Bari 1990), 465-513.

BROWN, P., *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, (Nueva York 1988).

CLARK, E. A., *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, (Lewiston-Nueva York 1986).

DRONKE, P., *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittici medievali dal II al XIV secolo*, tr. it., (Milán 1986).

MATTIOLI, U., *Aszéneia e andreía. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, (Roma 1983).

MARCOS, M., "Mujeres y herejía en el mundo antiguo" en *Edades. Revista de Historia*, vol. 8, Universidad de Cantabria, (Santander 2000), 145-156.

ROUSSELLE, A., *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, tr. J. Vigil, (Barcelona 1989).

SFAMENI GASPARRO, G., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, (Roma 1984).

SCHÜSSLER-FIORENZA, E., "Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities", en R. Ruether – E. McLaughlin (eds.) *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian traditions*, (Nueva York 1979), 29-70.

——— *En memoria de ella*, (Bilbao 1989).

TORRES, J., "Sexo y herejía en el mundo antiguo", *ibídem*, 137-144.

Sobre las mártires

AMAT, J., *Songes et visions. L'audelà dans la littérature latine tardive*, (París 1985).

——— "L'autenticité des songes de la passion de Perpétue et de Félicité", *Augustinianum* 29, 1989, 177-191.

CONSOLINO, F. E., "La donna negli *Acta Martyrum*", en, U. Mattioli (coord.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, (Génova 1992), 95-117.

CORSINI, E., "Proposte per una lettura della *Passio Perpetuae*", *Forma Futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino*, (Turín 1975), 481-541.

DAVIES, S. L., *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocriphal Acts*, (Illinois University Press 1980).

GUILLAUMIN, M. L., "Une jeune fille qui s'appelait Blandine. Aux origines d'une tradition hagiographique", *Epektasis. Mé-*

langes patristiques offerts au card. J. Daniélou, J. Fontaine - C. Kannengiessen (coord.), (París 1972), 93-99.

LANATA, G., *Sogni di donne nel primo cristianesimo*, Annuario della Società Italiana delle Storiche III, (Turín 1995).

MAZZUCCO, C., *"E fui fatta maschio". La donna nel Cristianesimo primitivo*, (Turín 1989).

——— "Figure di donne: la martire*", Atti del II Convegno nazionale di Studi sulla donna nel mondo antico,* (Turín 1989), 167-195.

MARCOS, M., "Mujer y profecía en el cristianismo antiguo", en R. Teja (coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas,* (Aguilar de Campóo, (Palencia) 2001), 90-106.

MISSET-VAN DE WEG, Magda, "Magic, Miracle and Miracle Workers in the *Acts of Thecla*", en A.M. Korte (ed.), *Women and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration*, (Leiden-Boston 2004), 29-52.

PRINZIVALLI, E., "Perpetua, la martire" en A. Fraschetti (ed.), *Roma al femminile*, (Roma-Bari 1994).

RAEDER, R., "The Martyrdom of Perpetua: A protest account of third-century Christianity", en P. Wilson-Kastner et alii, *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*, (Lanham – Nueva York – Londres 1981), 1-17.

ROBERT, L., "Una vision de Perpétue martyre à Carthage en 203", *Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* (París 1982), 228-276.

ROUSSELLE, R., "The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr", *Journal of Psychohistory* 14, 1987, 193-206.

SARDELLA, T., "Strutture temporali e modelli di cultura: rapporti tra antitradizionalismo storico e modello martiriale nella *Passio Perpetuae et Felicitatis", Augustinianum* 30, 1990, 259-278.

TREVETT, Ch., *Montanism. Gender, autority and the new prophecy*, (Cambridge University Press 1996).

VALERIO, A., "Le figure femminili negli Atti dei martiri del II secolo", *Rassegna di Theologia* 22, 1981, 28-44.

7
La mujer cristiana en el norte de África latina (siglo III)

Fernando Rivas Rebaque

Fernando Rivas Rebaque, nacido en Torre de Juan Abad (C. Real) en 1959. Licenciado en Filología Clásica y Sagrada Escritura. Doctor en Teología con una tesis sobre "Los pobres en las homilías VI, VII, VIII y XIVB de Basilio de Cesarea". Sacerdote de la diócesis de Getafe. Profesor de Historia Antigua de la Iglesia y Patrología en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

7
LA MUJER CRISRIANA EN EL NORTE DE ÁFRICA LATINA (SIGLO III)

Fernando Rivas Rebaque

En este capítulo presentaremos una breve panorámica sobre la mujer cristiana en el Norte de África latina durante el siglo III con la finalidad de descubrir el papel que jugaron dentro del cristianismo primitivo. Su importancia radica en que son las primeras reflexiones dentro de la Iglesia de Occidente acerca de esta cuestión, por lo que buena parte de las actitudes y argumentos empleados aquí serán mantenidos por la Iglesia latina con posterioridad. El capítulo constará de tres apartados: uno primero en el que veremos, de manera somera, el contexto histórico previo en el que se desarrolla la vida de los hombres y mujeres cristianas de este período; el segundo, y principal, estará dedicado al análisis de los diferentes testimonios que encontramos sobre la mujer en esta época; y por último presentaremos una serie de conclusiones finales que nos permitan descubrir aquellos elementos clave que conformaron la existencia de la mujer cristiana en esta zona del Imperio romano.

Contexto histórico previo[1]

El origen fenicio de la ciudad de Cartago, cuyos fundadores vendrían a fundirse con la población bereber autóctona en lo que conocemos como "civilización púnica", así como su estratégica localización –es uno de los puntos del norte de África más cercanos a Europa– van a convertir esta ciudad en un próspero núcleo comercial y centro de un imperio que pronto va a imponer su dominio sobre el Mediterráneo occidental. Durante s. III a. C. entró en conflicto con Roma, lo que supuso su derrota y posterior reducción a colonia romana, con la destrucción de la propia ciudad de Cartago (146 a. C.). Reconstruida por los romanos a finales del s. I d. C., se va a convertir muy pronto en la tercera ciudad del Imperio, después de Roma y Alejandría. Su relación con la capital del Imperio va a ser un tanto ambigua: por un lado se transformará en su granero, exportando incluso otra serie de productos, pero por otro lado mantendrá un cierto deseo de independencia, que se manifestaba en una intensa rivalidad.

Su religión, de origen fenicio-cananeo, se basaba en una tríada de dioses: un señor supremo, protector de la ciudad, Baal Ammón, posteriormente identificado con el Saturno romano; una diosa madre, asociada a los cultos de la fertilidad, Tanit (la Astarté fenicia), culto que llegó a eclipsar a Baal Ammón, y un tercer dios, Melqart, dios del mundo terrenal y protector del universo. A ellos se sumaban otros dioses de menor importancia a menudo importados de otras religiones.

1. Cf. J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique. Origines, développements, extension*, A. Jordan-A. Picard, Argel-París 1914; Ch. Munier, v. *Cartago,* Institutum Patristicum Augustinianum, *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana* I, Sígueme, Salamanca 1991, 368-377 (citado desde ahora como DPAC); V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine,* Beuachesne, París 1980 Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I-II,*.Ét. Augustiennes, París 1979-1981; R. Cagnat, *Carthage, Timgad, Tebessa. et les villes antiques de l'Afrique du Nord,* H. Laurens, París 1927; M. Benabou, *La résistance africaine à la romanisation,* F. Maspero, París 1976; H. Lecrercq, *L'Afrique chrétienne I,* V. Lacoffre, París 1904.

Entre sus prácticas más peculiares se encuentra la existencia de los *tofet,* o sacrificio de niños, que persistió hasta épocas muy recientes.

Sus orígenes cristianos son un tanto oscuros: hay quienes piensan que el impulso procede de Roma y en cambio otros proponen una filiación alejandrina, o incluso hablan de una fuerte influencia judía. En cualquier caso a finales del s. II tenemos los primeros testimonios cristianos que nos indican su rápido y extenso crecimiento al tiempo que nos muestra cómo Cartago se transformó desde muy pronto en obligada referencia para las diferentes comunidades, pasando a convertirse en el centro de una zona de influencia que incluía no sólo el norte de África latino, sino incluso la propia Hispania.

Este crecimiento encontró a comienzo del s. IV un serio obstáculo en un conflicto de carácter interno conocido como donatismo[2] que, aunque tuvo sus inicios en la elección y posterior deposición de un obispo presuntamente *traditor* (es decir, aquél que había "entregado" la Escritura en tiempos de persecución), pronto se va a ver acompañado por un componente social (terratenientes católicos y campesinos donatistas) e independencista (frente a todo lo que tenga que ver con Roma). Este cisma va a en jaque la Iglesia norteafricana, prácticamente casi hasta la conquista de los vándalos (439 d. C.).

Entre las características principales de la Iglesia norteafricana se encuentra la clara diferencia entre la amplia extensión del cristianismo en las ciudades y entre los miembros de los estamentos romanizados, frente a la escasa implantación en el mundo rural, de origen púnico o bereber. Hay además un profundo deseo de inculturar el evangelio, lo que dio como resultado la traducción enseguida al latín de los textos bíblicos, especialmente el NT, así como la creación

2. Cf. H. Jedin (ed.), *Manual de la historia de la Iglesia, II. La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII,* Herder, Barcelona 1980, 200-233 (a cargo de K. Baus-H.-G. Beck; E. Ewig;H.-J. Vogt) y G. Bravo, *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio,* Akal, Madrid 1991, 7-30, con una amplia bibiografía final.

de una cultura teológica propia, dentro de la que destacan las figuras de Tertuliano, Cipriano y Agustín, aportando al mundo latino un amplio repertorio lingüístico y terminológico.

Por otro lado, mantuvo una estructura eclesial muy centrada en torno a la figura del obispo, al que denominó por primera vez como "papa", y en vez de ir delegando responsabilidades, como en otras zonas, en los presbíteros, en esta zona se optó por la multiplicación de obispados, incluso para comunidades pequeñas (eclesiología episcopal). La estrecha relación con el cristianismo de Roma, así como su autonomía y rivalidad (oponiéndose incluso por principio a las decisiones provenientes de aquí), vienen a ser otra de sus características. Por último, esta zona se distinguió por su carácter fogoso e impetuoso (estilo crítico y agudo), rigorista y muy práctico (preocupados sobre todo por las formas y las maneras), de aquí la gran importancia de lo judicial en sus costumbres[3].

Testimonios

Al contrario de lo que pasa con otras zonas o períodos, en el caso de la Iglesia latina norteafricana, y durante el siglo III, tenemos la suerte de contar con numerosos testimonios con respecto a la mujer e incluso, algo inusual, un texto donde podemos oír su propia voz, la *Pasión de Perpetua y Felicidad.* Por ello hemos seguido un criterio cronológico al mismo tiempo que selectivo, empezando este apartado por dos actas de mártires en las que encontramos la presencia activa de una serie de mujeres: las *Actas de los mártires escilitanos* (c. 180), primer testimonio literario de la literatura latina cristiana, y la *Pasión de Perpetua y Felicidad* (c. 202). Posteriormente llevaremos a cabo un análisis de una de las obras fundamentales de Tertuliano sobre esta temática, *De cultu feminarum (El adorno de las mujeres,* c. 202*),* donde podemos descubrir bastantes elementos que formarán parte de la cultura cristiana

3. Cf. J. Quasten, *Patrología, I. Hasta el concilio de Nicea,* BAC, Madrid 1995, 543-546.

norteafricana de este período con respecto a la mujer. Por último, llevaremos a cabo un estudio de algunos textos de Cipriano (c. 250) sobre la mujer, muy dependientes de Tertuliano. Ni que decir tiene que en todos los casos se hará con un carácter sumario.

Actas de los mártires escilitanos[4]

Este acta, primer testimonio literario de la Iglesia latina (c. 180), narra el juicio y martirio de una docena de cristianos de Escili (Numidia). Entre estos doce cristianos encontramos a cuatro mujeres: Donata, Segunda, Vestia y Generosa (nn. 1 y 16), que no sólo se contentan con asentir grupalmente, sino que toman la palabra para cuestionar con agudeza las afirmaciones del procónsul: "Nosotros tributamos honor al César como a César; mas temer, sólo tememos a Dios[5]" (n. 9), o proclamar con firmeza su fe: "Vestia dijo: 'Soy cristiana'[6]. Segunda dijo: 'Lo que soy, eso quiero ser'" (ib.). El nombre de todas las cristianas, de origen latino en todos los casos, así como su actitud ante la autoridad nos hace pensar en su posible pertenencia al estamento superior.

Actas de Perpetua y Felicidad

Unos veinte años después de la muerte de los mártires escilitanos el cristianismo seguía siendo *religio illicita*, aunque los gobernantes de este período, como el emperador Septimio Severo, utilizaban la

4. *Actas de los mártires*, BAC, Madrid 1968, 352-355 (a cargo de D. Ruiz Bueno). Cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe I*, E. Leroux, París 1901, 61-70.

5. A partir de Pablo esta distinción entre adoración (sólo a Dios) y obediencia (a la autoridad puesta por Dios) se convierte en clásica dentro de la teología cristiana. La expresión de Donata refleja no sólo la interiorización y conocimiento de esta reflexión teológica, sino una cierta preparación oratoria.

6. Expresión habitual en las primitivas actas de los mártires y que suponía, de hecho, en este caso la condena a muerte, pues ya el mero reconocimiento del nombre de cristiano (*nomen christianus*) llevaba aparejada esta pena.

estrategia de no castigar al que ya era cristiano (por considerarlo como irremediablemente perdido), sino al que intentaba convertirse, centrándose por tanto en los catequistas y catecúmenos[7]. Así nos encontramos con este peculiar testimonio literario[8], compuesto en buena medida por los propios protagonistas: Perpetua (catecúmena) y Saturo (catequista), quienes desde la cárcel redactan sus vivencias y visiones que están sufriendo[9], mientras que un redactor final[10] se encarga de la introducción (acta judicial) y del final (martirio).

En Teturba, pequeña ciudad cerca de Cartago, son denunciados una serie de cristianos entre los que se encuentran Vibia Perpetua (noble[11] matrona con un hijo de dos meses) y Felicidad (criada a punto de dar a luz). A pesar de las presiones de todo tipo a que son sometidos[12], los catecúmenos no sólo no apostatan, sino que incluso aprovechan la libertad relativa (*custodia libera*) de que gozan para bautizarse, por lo que son conducidos a la cárcel de Cartago, donde sufren el hacinamiento habitual de las mazmorras al que se añaden la oscuridad y el calor sofocante, algo muy doloroso sobre todo en el caso de Perpetua, acostumbrada a una vida llena de comodidades. Sin embargo, gracias a la ayuda de la comunidad, Perpetua consigue recuperar a su hijo, que se queda con ella en la cárcel, lo que le supone un gran alivio para ella[13]. Es entonces cuan-

7. Así lo vemos en el edicto del 200 promulgado por Septimio Severo, cf. *Historia Augusta. Vita Severi* XVII.

8. Cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire... I*, 70-96.

9. El redactor dice al inicio de la obra: "Ésta [Perpetua], a partir de este punto contó por sí misma todo el orden de su martirio, y yo copio tal como ella lo dejo *escrito* por su mano y sentimiento" (II,3). Más adelante comenta: "Estas son las visiones más insignes de los beatísimos mártires Saturo y Perpetua, que ellos mismos pusieron por escrito" (XIV,1).

10. Por el estilo literario, así como algunas referencias, cercanas a montanismo, ciertos autores hablan de Tertuliano.

11. La sociedad de este tiempo se divide en *honestiores* y *humiliores*. La expresión "*honeste nata*" (II,1) tiene el estilo de un epitafio y marca el nacimiento de Perpetua en una familia de notables provinciales.

12. El padre de Perpetua llega a pegarle, amenazándola incluso con quitarle a su hijo.

13. Llega a decir que la cárcel se le transformó en un "palacio" [*praetorium*], cf. III,9.

do Perpetua tiene una serie de visiones muy interesantes por el imaginario cristiano de la época que reflejan[14].

En la primera visión[15] Perpetua ve una escalera[16] que llega hasta el cielo, a cuyo pie se encuentra un dragón/serpiente[17] y toda clase de objetos metálicos para impedir que nadie suba. Perpetua, invocando el nombre de Jesucristo, intrépidamente pisa[18] la cabeza del dragón y sube indemne hasta la cima. Allí se le abre un jardín inmenso y en medio un anciano con vestidos blancos[19], rodeado de millares de personas vestidas también de blanco, que saluda a la recién llegada y le da un bocado de queso que estaba ordeñando[20].

---

14. Según la mentalidad de la época las personas que esperaban a ser martirizadas estaban en una especial relación con lo sobrenatural (cf. Hch 7,55ss). Por tanto, no resultaba extraño que tuvieran sueños de este mismo origen. Cf. E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Cristiandad, Madrid 1975, 73-80. Sobre la autenticidad de estos sueños, puestos en dudas por algún estudioso, cf. J. Amat, *L'authenticité des songes de la Passion de Perpétue et de Félicité*, Augustinianum 29 (1989) 177-191.

15. Cf. IV,3-10.

16. El sueño se inspira en Gn 28,12, por la alusion al sueño de Jacob. El motivo de la escalera es la imagen de la ascensión celeste en el antiguo Egipto y en los misterios de Mitra. En época tardía este motivo se asociará, no al martirio, sino a la ascesis monástica.

17. Cf. Gn 3,15. A la serpiente del Génesis se une sin duda el recuerdo del dragón del Apocalipsis y el del monstruo de Hermas, *Pastor. Vis.* IV. El dragón o serpiente, representación ctónica o terrena, ilustra de manera habitual el principio del mal en Oriente y se identifica con el demonio, que se manifiesta por la persecución (cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. ecles.* V,1,42: carta de las Iglesias de Lyon a la de Vienne). Sobre el contenido histórico de esta imagen, cf. R. Merkelbach, *Drache,* en RAC 4, cc. 226-250 y A. Quacquarelli, *Il leone y el drago nella simbolica dell'età patristica,* Edipuglia, Bari 1975.

18. Este gesto evoca la profecía de Gn 3,15, donde se dice que la mujer pisará a la serpiente en la cabeza. Es también el gesto del triunfo imperial, frecuentemente representado en las monedas, donde el soberano pone el pie sobre la nuca del enemigo vencido, cf Sal 18,40; 109,1.

19. Cf. Dan 7,9; Jn 10,11; Heb 13,20 y Ap 1,14.

20. Según Epifanio, los montanistas comulgaban con pan y queso, por lo que eran denominados como *artotyritas* (*artos* = pan y *tyron* = queso), cf. *Haer.* 49. Sin embargo, la presencia de los artotiritas en Occidente no está atestiguada en ningún documento, e incluso los primeros textos que nos hablan de esta secta la situan a mediados del s. IV en Galacia (centro de la actual Turquía) y sus alrededores. El propio Tertuliano, en su etapa montanista, nunca habla de la eucaristía con pan y queso, sino con pan y vino.

Perpetua lo toma con las manos juntas[21], a lo que los circunstantes responden "amén"[22].

Segunda visión[23]: su hermano Dinócrates, muerto a los siete años de edad a causa de un cáncer de piel, sufre ahora una especie de purgatorio pues se halla sediento en un lugar oscuro y, al acercarse a un estanque para beber, descubre que es demasiado alto para su estatura[24]. En la tercera visión[25], y después de haber rezado Perpetua por él, lo contempla ya libre de la pena[26], bebiendo feliz de una copa de oro[27].

Cuarta visión: Perpetua sale camino el anfiteatro acompañada por el diácono Pomponio, que desaparece con posterioridad. Ante ella se presenta un egipcio[28], acompañado por sus partidarios, mientras que al lado de Perpetua aparecen también unos bellos jóvenes para

21. Las referencias eucarísticas son evidentes en esta parte del relato.

22. Cf. Ap 7,9-14.

23. Cf. VII,3-9.

24. Aunque algunos teólogos hablan de la primera referencia al purgatorio en la literatura cristiana, sin embargo éste no es un lugar donde se purifiquen las almas de los que han sido admitidos a la presencia de Dios, ni sus sufrimientos tienen un papel expiatorio, sino que está más cerca de lo que serían las creencias de la religiosidad popular de la época.

25. Cf. VIII,1-4.

26. En esta visión descubrimos, por un lado, la importancia de la intercesión de los mártires de cara a la salvacion de los cristianos (algo muy típico en este período) y por otro el tema del "descanso reconfortante" (*refrigerium*) como imaginario cristiano de la felicidad eterna, cf. Tertuliano, *De anima* 33 y *Apol.* 49. En numerosos epitafios leemos: "Dios reconforte [*refrigeret*] tu espíritu", término que también aparece en ciertos rituales de exequias primitivos.

27. En la iconografía griega la copa aparece a menudo en mano de los dioses y diosas que beben de aquí la inmortalidad. En este caso la imagen realiza la promesa de Ap 21,6. El simbolismo de las copas en las Pasiones africanas ha sido estudiado por M. Meslin, *Vases sacrés et boisson d'éternité,* en J. Fontaine-Ch. Kannengiesser (Eds.), *Epektasis. Mélanges J. Daniélou,* Beauchesne, París 1972, 139-153.

28. El egipcio o el etíope, en razón de su color negro, se convierten en la representación espontánea del diablo entre los primeros cristianos. Ya entre los paganos los negros eran la imagen de los habitantes del infierno y encontrárselos era un mal augurio (Juvenal, 4; Plutarco, *Bruto* 48; Suetonio, *Cal.* 57). Para los cristianos esta imagen se reforzaba por la condena bíblica de Egipto: Ez 39,3 (Faraón, rey de Egipto, gran dragón), Tertualiano, *Adv. Marc.* III,13,10, cf. L. G. Ruggini, *Il negro buono e il negro malvagio nel mondo classico,* en M. Sordi (Ed.), *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'Antichità,* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán 1979, 108-133.

ayudarla. La desnudan, algo habitual entre los atletas, y queda convertida en hombre. Mientras la frotan con aceite[29] el egipcio se revuelca por la arena. Aparece un hombre de talla gigantesca[30] que proclama como *lanista*[31] las condiciones de la lucha: "Si este egipcio vence a esta mujer, la pasará a filo de espada; pero si ella vence al egipcio, recibirá el ramo [del martirio]" (X,9). La victoria se decide por la cristiana, que es aclamada por el pueblo y el *lanista* la besa, le entrega el ramo de la victoria y le dice: "Hija, la paz sea contigo" (X,13). Perpetua sale entre aclamaciones por la puerta de los vivos (*porta sanavivaria)*. Es aquí donde cierra su diario Perpetua diciendo: "Tales son mis sucesos hasta el día antes del combate; lo que en el combate mismo suceda, si alguno quiere, que lo escriba" (X,15).

Por su parte Felicidad, la criada, se encontraba en el octavo mes de embarazo, lo que llevaba, dadas las leyes romanas de este período, la prohibición de su martirio por el momento y no poder compartir la suerte de sus compañeros, con la aflicción que supone para todos tener que dejar atrás "a tan excelente compañera, como caminante solitaria por el camino de la común esperanza" (XV,3). Sin embargo, después de una oración en común comenzó el parto. Ante la ironía de un soldado que le reprocha sus quejas por este dolor, en comparación con las del martirio, ella responde: "Ahora soy yo la que padezco; más allá habrá otro en mí, que padecerá por mí, pues también yo he padecer por Él" (XV,6). Es así como dio a luz "una niña, que una de las hermanas crió como hija"[32].

---

29. El aceite, extendido sobre los miembros del luchador, permite coger más fácilmente al adversario, al tiempo que no es capturado por él. La habitual unción con aceite del atleta antes del combate aquí queda cargada del simbolismo bíblico y se convierte en unción de vida, que era recibida en los ritos prebautismales y postbautismales.

30. Cf. Hermas, *Pastor. Vis.* V y J. Daniélou, *Teología del judeocristianismo,* Cristiandad, Madrid 2004, 197ss.

31. La palabra designa no sólo al contratante y maestro de los gladiadores sino el árbitro del combate, encargado de oponer los adversarios unos con otros.

32. Habitual actitud socio-caritativa dentro de los cristianos de este período al tiempo que una de las maneras que tiene el relato de mostrar la compatibilidad entre la actitud heroica de la mártir y el afecto natural.

La escena del martirio, relatada por el narrador, por su riqueza y expresividad, la tomó directamente de la traducción:

> "Seguía Perpetua con rostro iluminado y paso tranquilo, como una matrona de Cristo, como una regalada de Dios, obligando a todos, con la fuerza de su mirada, a bajar los ojos. Felicidad iba también gozosa de haber salido bien del alumbramiento para poder luchar con las fieras pasando de la sangre a la sangre, de la partera al gladiador, para lavarse después del parto con el segundo bautismo[33]" (XVIII,2-3).

Antes de salir los mártires quisieron vestirlos, a "los hombres de sacerdotes de Saturno y a las mujeres de sacerdotisas de Ceres[34]" (XVIII,4), pero ante su rotunda negativa no se llevó a cabo esta acción. Por eso continúa el relato más adelante:

> "Sin embargo, contra las mujeres preparó el diablo una vaca[35] bravísima, comprada expresamente contra la costumbre, emulando, aun en la fiera, el sexo de ellas. Así, pues, desnudas y envueltas en redes[36], eran llevadas al espectáculo. El pueblo sintió horror al contemplar a la una, joven, delicada, y a la otra, recién parida, con los pechos destilando leche. Las retiraron, pues, y las vistieron de unas túnicas. La primera en ser lanzada en alto fue Perpetua, y cayó de espaldas... Así compuesta, se levantó, y como viera a Felicidad tendida en el suelo, se acercó, le dio la mano y la levantó. Y ambas juntas se sostuvieron en pie, y, vencida la dureza del pueblo, fueron llevadas a la puerta *sanavivaria.* Allí, recibida por cierto Rústico, a la sazón catecúmeno, íntimo suyo, como si despertara de un sueño (tan absorta en el éxtasis había estado), empezó a mirar en torno suyo, y con estupor de todos dijo: '¿Cuándo nos

33. Junto al bautismo de agua se encontraba el de sangre.

34. Los cultos de Saturno y de Ceres estaban muy extendidos en África, pues eran una divinidades asimiladas a los antiguos dioses cartagineses Baal y Tanit, ésta asimilada a Isis o a la *Dea Caelestis*. Los sacerdotes de Saturno llevaban mantos rojos, mientras que las sacerdotisas de Ceres iban vestidas de blanco.

35. Detrás puede haber un fino juego de ironía diabólica en el texto griego, pues *dámalis* significa a la vez "novilla" y "joven".

36. Esta parecía ser una costumbre frecuente con el fin de inmovilizar a la víctima, como vemos en Blandina (cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. ecl.* V,2,56).

> echan esa vaca que dicen?'... Luego mandó llamar a su hermano, también catecúmeno, y le dirigió estas palabras: 'Permaneced firmes en la fe y amaos los unos a los otros y no os escandalicéis de nuestros sufrimientos'" (XX). "En cuanto a Perpetua, para que gustara algo el dolor, dio un grito al sentirse punzada entre los huesos. Entonces ella misma llevó a la propia garganta la diestra errante del gladiador novicio. Tal vez mujer tan excelsa no hubiera podido ser muerta de otro modo, como quien era temida del espíritu inmundo, si ella no hubiera querido" (XXI,9-10).

Dentro de esta *Pasión* destacaré tres aspectos que considero especialmente significativos: en primer lugar el lenguaje afectivo y corporal que aparece en relación con Perpetua y Felicidad (a); en segundo lugar el lugar común de la "mujer viril" (b); y en tercer lugar algunos testimonios de los diferentes intentos de postergar el papel que juegan Perpetua y Felicidad en la *Pasión* (c).

Lenguaje afectivo y corporal

La primera impresión que se tiene al leer los textos relativos a la mujer en esta obra es el de encontrarnos ante lenguaje peculiar[37]: Perpetua maneja tanto el griego como el latín (bilingüismo propio de los estamentos superiores), pero el texto latino es el típico *sermo latinus cotidianus,* muy popular en el norte de África, donde se refleja además un estilo oral con una fuerte tonalidad bíblica. Es un lenguaje pobre en adjetivos, pero rico en verbos imaginarios; hay una fuerte carga emocional y el carácter personal se refleja sobre todo en las visiones[38].

Hay además una amplia utilización del "ego" en el relato de Perpetua[39], frente a la primera persona personal del plural de las visio-

37. "Es un conmovedor testimonio lleno de humanidad y coraje, absolutamente libre de la importancia patológica que se dan un Ignacio o un Arístides", E. R. Doods, *o.c.,* 79.

38. Cf. H. Lecrercq, v. *Perpétue et Felicité (Stes),* en F. Cabrol (Ed.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie XI/1,* Letouzey et Ané, París 1907ss, cols. 421s (citado como DACL desde ahora).

39. Cf. "me": III,1; "ego": III,2 (2x); "me": III,3; "ego": III,8; "mecum": III,9...

nes de Saturo[40]. Especialmente significativo en este sentido es la expresión "yo sufría [ego dolebam]", que aparece en dos lugares clave de la obra: en primer lugar ante el padre que se arrodilla a sus pies pidiéndole que renuncie a ser cristiana[41] y, en segundo lugar, al ver a su hermano Dinócrates en el "purgatorio"[42].

Junto a este aspecto "afectivo" resalta la importancia que tiene lo corporal en el relato, no sólo del martirio[43] –algo habitual–, sino el apartado anterior, con una especial fijación en lo que podríamos denominar "cuerpo de mujer": pechos[44] y vientre. Cuando Perpetua está en la cárcel, una de sus principales preocupaciones es su hijo recién nacido, y de hecho aprovecha el rato de libertad de que disponen para darle el pecho. Más adelante asistimos al providencial "destete" de su hijo[45], lo que hace que el niño no dependa ya de sus pechos. Con respecto a Felicidad el relato se detiene una forma particular en su embarazo y en los dolores del parto (cf XV, XVIII,3 y XX,2[46]). Incluso en la oración de Perpetua vemos una intensa dimensión corporal, los gemidos[47].

---

40. Cf. "habíamos sufrido". XI,2; "habíamos salido": XI,2; "avanzábamos": XI,3; "vimos": XI,4...

41. "Y yo sufría [*et ego dolebam*] por el caso de mi padre, pues era el único de toda mi familia que no había de alegrarse por mi martirio", V,6. Más adelante llega a decir Perpetua ante los palos que dieron a su padre: "Me dolieron [*doluit*] los golpes de mi padre como si a mí misma me hubieran apaleado. Así me dolí [*dolui*] también por su infortunada vejez", VI,5.

42. "Yo sufría [*ego dolebam*] de que por una parte aquella piscina estaba llena de agua y, sin embargo, por la altura del brocal no podía mi hermano beber", VII,8.

43. "Más apenas [Perpetua] se incorporó sentada, recogiendo la túnica desgarrada, se cubrió el *muslo*... Luego, requerida una aguja, se ató los dispersos *cabellos*... Y como viera a Felicidad tendida en el suelo, le dio la *mano* y la levantó", XX,4-6. También: "En cuanto a Perpetua, para que gustara algo de dolor, dio un grito al sentirse punzada entre los *huesos*. Entonces ella misma llevó a la propia *garganta* la diestra errante del gladiador novicio", XXI,9.

44. Cf. "Vibia Perpetua... [con] un niño pequeñito que criaba a sus pechos [*ubera*]", II,2.

45. "Así lo ordenó el Señor, para que no fuera yo atormentada al mismo tiempo por la angustia de mi hijo y el dolor de mis pechos [*mammas*]", VI,8.

46. "[Felicidad] recién parida, con los pechos [*mammis*] destilando leche".

47. Cf. VII,2.

Mujeres viriles y piadosas

Una de las cuestiones más debatidas dentro de la *Passio* ha sido la actuación de Perpetua, vista en algunos casos como heroína cristiana, en otros como mujer en la que predomina el equilibrio o incluso en otros como mujer que rompe con su contexto patriarcal. La primera y predominante aproximación, que ya está presente en el redactor de la *Pasión*[48], se expresa claramente en los escritos de Agustín[49] y llega prácticamente hasta mediados del s. XX[50], contempla la figura de Perpetua desde una perspectiva heroica y bipolar: dividida entre el impulso de los sentimientos y la voz del deber, Perpetua es una mujer capaz de controlar sus afectos, tanto filiales (con respecto a su padre) como maternos (con respecto a su hijo), capaz de sufrir el oprobio de la cárcel y el sufrimiento del martirio por la fuerza que le ofrece la fe[51], pues de este modo obedecería a una voluntad superior a la suya propia, la de Dios.

Una fortaleza que tendría ciertos parecidos, por otra parte, con Antígona, personaje de la tragedia griega capaz de enfrentarse a las leyes de la ciudad y a las autoridades para defender el enterramiento de su hermano muerto, porque las leyes de la familia están por encima de las de la polis. Ahora, en cambio, hasta las normas familiares son puestas en cuestión por la radicalidad de la nueva religión cristiana[52].

48. Algunos rasgos de esta valentía heroica son la entereza con que se opone a las diferentes presiones de su padre, el cuarto sueño, donde se enfrenta al egipcio, la valentía con que increpa al tribuno por el trato dado a los reos en la cárcel (cf. XVI,3), la respuesta a los que intentaron vestirla de sacerdotisa de Ceres (cf. XVIII,6) y, sobre todo cuando, al inicio de su martirio, obliga al público a bajar los ojos, se enfrenta a la vaca brava o coge la espada del que la va a matar, en todos los casos como "noble matrona de Cristo" (cf. XVIII-XX).

49. Cf. Agustín de Hipona, *Sermo* 280, 281 y 281, en *Actas de los mártires,* 452-459.

50. Testimonio de esta postura es el artículo de R. Paciorkowski, *L'héroisme religieux d'après la Passion des saintes Perpétue et Félicité*, REAgus 5 (1959) 367-388.

51. En este sentido las visiones que tiene en la cárcel dan como resultado el conocimiento de su destino al tiempo que la sostienen en las luchas que va a establecer con posterioridad, acercándose a algunos de los papeles de la profecía en el mundo bíblico.

52. Desde aquí se comprende la postura de algunos pensadores paganos, como Marco Aurelio, que veía en el cristianismo un factor de deshumanización, cf. Marco Aurelio, *Pens.* XI,3,2.

Frente a esta visión, en el último tercio del s. XX comienza a plantearse otra manera de entender la actuación de Perpetua que hace más hincapié en sus rasgos afectivos y equilibrados, intentando conciliar el respeto a su postura creyente con la observancia de la *pietas*[53] hacia su padre, el cariño hacia su hijo y la sensibilidad por los que la rodean[54]: resaltando, en esta nueva comprensión, la justa medida con la que actúa Perpetua o la conexión del comportamiento de Perpetua con lo que es habitual dentro de las categorías del martirio[55], dimensiones que ya están presentes sin duda en propia *Pasión* e incluso en algunos rasgos de la tradición.

Por último, alguna estudiosa[56] ha planteado la figura de Perpetua como el prototipo de mujer que rompe con la cultura patriarcal dominante y con el modelo tradicional de familia, lo que le ofrece la posibilidad de la búsqueda de una nueva existencia en una comunidad más igualitaria, viendo en los conflictos con su padre, el abandono de su hijo, la ausencia del marido y de su madre un énfasis distintivo de la separación con la familia, una forma de protesta contra el papel que le era socialmente asignado[57].

Dentro de este apartado hay, sin embargo, cuatro aspectos que considero especialmente relevantes: en primer lugar, el protagonismo indudable de Perpetua en la *Pasión* no nos debe hacer olvidar que ambos personajes femeninos (Perpetua y Felicidad) funcionan, al

53. Sentimiento predominante dentro de la familia romana hacia el *paterfamilias.*

54. Especialmente significativo y sugerente, en esta línea, es el artículo de L. F. Pizzolato, *Note alla Passio Perpetuae et Felicitatis*, Vigilia Christianae 34 (1980) 105-119.

55. Cf. A. Pettersen, *Perpetua Prisioner of Conscience,* Vigiliae Christianae 41 (1987) 139-153.

56. Cf. M. R. Lefkowtiz, *The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom*, Journal of American Academy of Religion 44 (1976) 417-421.

57. A pesar de no haber podido leer el capítulo de R. Rader, *"The Martyrdom of Perpetua: A Protest Account of Third-century Christianity"*, en P. Wilson-Kastner (ed.), *A Lost Tradition: Women Writers in the Early Church,* University Press of America, Washington 1981, 1-17, por el título podría ir en esta dirección.

menos en el texto, como un díptico[58], donde cada una tiene su papel –e incluso su lector/a implícito/a–, pero son mártires por igual[59].

En segundo lugar, a pesar de que en las notas de Perpetua no hay casi rastro de lo que serían códigos de vergüenza[60], tanto en el apartado escrito por el redactor como en la tradición posterior, aparecen como uno de los signos diferenciadores de la actitud de Perpetua. Así el redactor, al describir el martirio, utiliza ampliamente bastantes códigos relativos de la vergüenza:

> "La primera en ser lanzada en alto fue Perpetua, y cayó de espaldas; más apenas se incorporó sentada, recogiendo la túnica desgarrada, se cubrió el muslo, acordándose antes del pudor que del dolor[61]. Luego, requerida una aguja, se ató los dispersos cabellos, pues no era decente que una mártir[62] sufriera con la cabellera esparcida[63], para no dar apariencia de luto[64] en el momento de su gloria", XX,3-5.

El tercer aspecto a resaltar es el que aparece en su cuarto sueño, cuando Perpetua dice: "Luego me desnudaron y *quedé convertida*

---

58. Ya Agustín planteaba algo parecido cuando hablaba en su *Sermo* 281, de que ambos nombres tienen un cierto carácter premonitorio, pues nos hablan de una "perpetua felicidad" (281,3,3), asociando a ambas mártires en un mismo concepto.

59. No deja de ser sintomático, a este respecto, que mientras Perpetua, antes de morir, lanza un grito (cf. XXI,8), Felicidad muere sin exhalar la más mínima queja. Además, la más explícita conexión entre su muerte y la de Cristo la lleva a cabo precisamente Felicidad (cf. XV,6).

60. La más explícita de estas referencias a la vergüenza está puesta en boca de su padre, cuando dice, en su segundo encuentro con Perpetua: "No me entregues al oprobio [*dedecus*] de los hombres", V,2.

61. Tópico que se remonta a Eurípides. A pesar de no haberlo podido consultar, hay un artículo sobre esta temática: cf. R. Braun, *Honeste cadere, un topos d'hagiographie antique*, en *Bulletin du centre de Romanistique et de latinité tardive*, marzo 1983, 1-12.

62. El texto latino utiliza *martyram*, en una forma femenina de raro uso.

63. Sobre el cabello suelto como temática relativa a la vergüenza de la mujer, cf. J. R. Busto, *San Pablo y las mujeres en Corinto. ¿Fue Pablo antifeminista?*, Sal Terrae 995 (1993) 211-221 y V. E. Rodríguez Martín, *Las vírgenes cristianas en Tertuliano...*, 83-87.

64. Los vestidos rotos y los cabellos sueltos eran las manifestaciones tradicionales del luto, cf. Virgilio, *En.* 11,145; Ovidio, *Met.* 3,305; Jerónimo *Ep.* 14,2,3.

en varón [*masculus*]", X,7. El cambio de sexo es explicado ya en su tiempo como una mutación espiritual por la que trasciende su condición femenina pecadora, con la debilidad que se le atribuía en su época[65]. San Agustín comenta esta masculinización en su *Sermo* 280 confiriéndole un sentido espiritual: el ser interior no tiene sexo[66].

En cuarto y último lugar, hay un gesto especialmente significativo de la estrecha solidaridad entre ambos personajes femeninos cuando, al caer Perpetua por la embestida de la vaca, dice el redactor: "Como veía a Felicidad tendida en el suelo, se acercó, *le dio la mano y la levantó. Y ambas juntas se sostuvieron en pie*" (XX,6-7), acercándose este relato al otras mujeres bíblicas como Rut y Noemí.

Intentos de marginación posteriores de Perpetua y Felicidad

No deja de ser peculiar la marginación a que se han visto sometidas tanto Perpetua como Felicidad en la tradición de esta *Pasión.* En primer lugar por la disminución de su martirio debido a su condición de mujeres. Así Agustín, al comentar en su *Sermo* 281 la masculinización de Perpetua, la considera como un signo de la impotencia del demonio, tradicional tentador de la mujer, al tiempo que la ausencia del marido tiene la finalidad de evitar a la joven las tentaciones carnales. Y en el *Sermo 282* justifica la preeminencia dada a las santas sobre los hombres martirizados con el siguiente argumento:

65. Aunque algunos estudiosos han referido este episodio a ciertas teorías gnósticas donde las mujeres entran en el reino de los cielos únicamente a condición de convertirse en varones (cf. *Evangelio de Tomás,* 112 y Clemente de Alejandría, *Excerpta ex* Theodoto 21,3); sin embargo considero preferible ponerlas en relación con el movimiento montanista, cuya espiritualidad aboliría la diferencia de género: cf. P. Labriolle, *La crise montaniste,* E. Leroux, París 1913, 60-68 (Oráculo 10).

66. Sobre esta cuestión hay un artículo, al que no he podido acceder, a cargo de C. Mazzucco, *"E fui fatta maschio". La donna nel Cristianesimo primitivo (secoli I-III),* Sand 14 (1991) 205-207.

> "En este séquito de insigne gloria, hubo también varones mártires; en el mismo día vencieron también por el martirio varones fortísimos, y, sin embargo, no son ellos los que han honrado el día con sus nombres. Lo cual no se debe a que las mujeres hayan sido preferidas a los hombres por la dignidad de sus costumbres, sino porque fue mayor maravilla que la debilidad femenina derrotara al antiguo enemigo, y la fortaleza varonil luchó por la perpetua felicidad"[67].

La segunda postergación por su condición de mujeres es la que vemos en el documento epigráfico más fiable sobre el martirio, que se encontró en la basílica de Mzida, en las afueras de Cartago, donde leemos la siguiente inscripción: "Aquí están los mártires Saturo, Saturnino, Revocato, Secúndulo, Felicidad y Perpetua"[68]. Los varones, a pesar de que en la *Pasión*, salvo Saturo, no tienen casi ninguna importancia, son colocados antes que las mujeres, y la esclava Felicidad ante que la matrona Perpetua.

El siguiente intento de marginación lo encontramos en uno de los mejores especialistas en la *Pasión*, el historiador H. Lécrercq, quien dice en su por otra parte espléndida voz sobre Perpetua y Felicidad: "De los seis cristianos de *Thuturbo minus* hay cuatro que escapan a toda observación personal; en primer lugar los dos esclavos Revocato y Felicidad, a continuación Saturnino, que desaparece entre los compañeros y Secúndulo, muerto en la prisión, pero nos quedan Saturo y Perpetua"[69]. Aquí es Felicidad la marginada, a pesar del importante papel que juega en el relato y, sobre todo, por ser la única en la que aparece explícitamente expresada la identificación de su martirio con el de Cristo[70].

---

67. Agustín de Hipona, *Sermo 283*,III. Poco antes ha dicho: "Éstas que descollaron en tan altas virtudes no sólo fueron hembras, sino también mujeres, y una de ella también madre, para que a la debilidad del sexo se añadiera el afecto más vehemente; y así, tanteándolas por todos los medios el enemigo creyó que, no pudiendo resistir los duros y crueles suplicios de la persecución, habían de rendírsele inmediatamente y ser suyas en adelante. Más ellas, por la cautísima y fortísima robustez del hombre interior, desbarataron todas sus insidias y quebrantaron sus ímpetus", ib., II.

68. "[Hic] sunt martyres//Saturus Satu[r]n[inus]//Rebocatus S[e]c[undulus]//Felicit[as] Per[pe]t[ua]", DACL, 435.

69. Cf. DACL, 422.

70. Cf. *Pasión* XV,6.

Por último, incluso un traductor tan atento al texto como D. Ruiz Bueno, al verter al castellano la *Pasión*, no deja de tener el siguiente *lapsus mentis*, cuando pone: "Más la noble constancia de los mártires lo rechazó hasta el último momento" (XVIII,4), cuando una correcta traducción debería poner: "*Aquella* noble lo *rechazó* hasta el final con constancia"[71]. Y continúa traduciendo: "Y alegaban esta razón: 'Justamente hemos llegado al punto presente de nuestra libérrima voluntad, a fin de que no fuera violada nuestra libertad[72]'", a pesar de que el texto latino pone: *dicebat* ("decía"), refiriéndose asimismo a Perpetua. En este caso Perpetua es anulada en su protagonismo al quedar subsumida, en la traducción, dentro del colectivo de mártires, cuando en realidad el texto latino resalta su papel activo y protagonista al poner el verbo en tercera persona del singular.

Tertuliano

Tertuliano nació en Cartago hacia el 155 d. C. de padres paganos. En torno al 193 se convirtio al cristianismo, comenzando muy pronto a desarrollar su actividad literaria, por la que va a ser considerado como el auténtico maestro e iniciador de la teología del Norte de África latino. En el 207 se pasa a la corriente montanista, creando posteriormente dentro de ella una secta llamada "tertulianista". Falleció alrededor del 220[73].

Dada la amplísima producción literaria de Tertuliano y el poco espacio con el que contamos, me centraré, en una especie de cata, en su

71. A pesar de que en el texto latino encontramos: "Generosa *illa* in finem usque constantia repugnavit". De hecho, *generosa illa* designa claramente a Perpetua, "noble" en todo el sentido del término. La *constantia*, una firmeza que no se se echa atrás nunca parece ser el rasgo fundamental del carácter de Perpetua.

72. Perpetua llama a los sentimientos más elevados incluso en la persecucion, pues se trata de la libre voluntad de los cristianos de elegir no sacrificar a los ídolos, cf. C. Mazzucco, *Il significato cristiano della libertas proclamata dai martiri della* Passio Perpetuae", en AA.VV., *Forma futuri. Studi in honore del Cardinale M. Pellegrino,* Botega d'Erasmo, Turín, 1975, 542-567.

73. Cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire...*, 178-461 y P. Siniscalco, v. *Tertuliano,* en DPAC II, 2095-2101.

libro *El adorno de las mujeres*[74] por varios motivos: en primer lugar porque es uno de los escritos donde mejor se refleja su opinión sobre la mujer en general, y no tanto sobre las diferentes situaciones en que ésta puede encontrarse: mujer casada (cf *A su esposa)*[75] o virgen (cf *El velo de las vírgenes*)[76], caracterizados por un mayor rigorismo moral. En segundo lugar, porque esta obra pertenece a su época católica, es decir, presuntamente más "equilibrada", cosa que no pasa con otros libros suyos de época montanista[77] como la *Exhortación a la castidad*[78], *El pudor*[79] y *Sobre la monogamia*[80]. En tercer y último lugar, por el gran influjo que tuvo en otros autores (como Cipriano, que veremos con posterioridad). De todas maneras, para una completa formulación del pensamiento de Tertuliano sobre la mujer deberían analizarse estas otras obras, así como algunos fragmentos especialmente significativos pertenecientes a otros escritos suyos[81].

---

74. Cf. Tertuliano, *De cultu feminarum,* Universidad de Málaga, Málaga 2001 (edición a cargo de Virginia Alfaro y Victoria Eugenia Rodríguez, citado desde ahora como *De cult. fem.* y cuya traducción seguiremos). También tendré presente las aportaciones de *La toilette des femmes*, Ed. du Cerf, París 1971 (Sources Chrétiennes, 178, a cargo de Marie Turcan) y *L'eleganza delle donne,* Nardini, Florencia 1986 (edición de Sandre Isetta). Cf. P. G. van der Nat, *Tertullianea (De cultu fem.* II,2), en VC 18 (1964) 14-31.

75. Tertullien, *A son epouse,* Cerf, París 1989 (SC 273, a cargo de Charles Munier).

76. Cf. Tertullien, *Le voile des vierges (De uirginibus uelandis),* Ed. du Cerf, Paríss 1997 (Sources Chrétiennes 424, edición de Eva Schulz-Flügel y Paul Mattei). Una excelente y profunda visión de esta temática la encontramos en V. E. Rodríguez Martín, *Las vírgenes cristianas en Tertuliano,* en V. Alfaro y V. E. Rodriguez Martín (Eds.), *Desvelar modelos femeninos: valor y representación en la Antigüedad,* Diputación de Málaga, Málaga 2002, 75-97.

77. Sobre esta cuestión es muy útil el espléndido trabajo de V. A. Alfaro Bech, *Retrato de mujer según el montanismo de Tertuliano,* en V. Alfaro y V. E. Rodríguez Martín (Eds.), *Desvelar modelos...*, 99-117.

78. Tertullien, *Exhortation a la chasteté,* Cerf, París 1985 (SC 319, a cargo de Claudio Moreschini y Jean-Claude Fredouille).

79. Tertullien, *La pudicité (De pudicitia), I-II,* Cerf, París 1993 (SC 394 y 395, edición de Claudio Micaelli y Charles Munier).

80. Tertullien, *Le mariage unique (De monogamia),* Cerf, París (SC 343, a cargo de Paul Mattei).

81. A pesar de no haber podido consultarlos sobre esta temática tenemos los artículos de G. Cortelezzi, *Il concetto della donna nelle opere di Tertuliano,* Didaskaleion 1 (1923) 5-39; 2, 57-79; 3,43-100; C. Tiblietti, *La donna in Tertulliano,* en AA.VV., *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma,* Universidad de Génova, Génova 1981, 69-95 y R. UGLIONE, *La donna in Tertulliano,* en E. dal Covolo (Ed.), *Donna e matrimonio alle origini della chiesa*, LAS, Roma 1996, 83-110.

La obra *El adorno de las mujeres* se inscribe dentro del proyecto moralizante de Tertuliano[82], encaminado a la defensa de los cristianos frente a los ataques de los paganos, en el cual tendrá una especial preocupación por la mujer cartaginesa de clase alta. En este escrito, compuesto en torno al 202[83], el pensador cartaginés exhorta las mujeres cristianas a renunciar a los adornos y cuidados de la belleza para conseguir la modestia y simplicidad, siguiendo los preceptos bíblicos.

Dentro de esta obra, compuesta por dos libros (el primero de nueve capítulos y el segundo de trece)[84], podemos diferenciar dos partes: la primera, dedicada a describir el adorno femenino, se prestaba mejor a la sátira y la ironía, mientras que la segunda parte, donde se aborda el tema de la *pudicitia* requería un tono más grave y ponderado. Su estructura, en la que hay que destacar un cierto carácter complementario entre cada una de sus partes[85], es la siguiente:

---

82. Cf. C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles,* Belles Lettres, París 1979; M. S. Panneut, *Tertullien et les premiers moralistes africaines,* Ed. J. Cuculot. París 1969 y J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la cultura antique,* Et. Augustiennes, París 1972 (sobre todo las páginas 49-57).

83. Ya en el *De oratione* (c. 20), Tertuliano había evocado el problema del adorno de las mujeres, empleando los términos claves de *habitus, cultus* y *ornatus.*

84. Las opiniones sobre su composición están divididas: según algunos estudiosos serían dos redacciones sucesivas de un mismo tema; en cambio, según otros, nos encontraríamos ante dos escritos elaborados de manera separada sobre un mismo tema. Lo tratado en el libro II reproduce de manera bastante semejante al contenido en el I, puntualizándolo y revistiéndolo de un significado más ético-teológico.

85. Algunas de los aspectos complementarios que resalta el espléndido estudio de la especialista italiana Sandra Isetta son los siguientes: mientras en "la introducción (I,1) la fuente escriturística es el Génesis, donde se expone el relato del primer pecado de Eva, que exige un rescate, en la conclusión (II,11-13) la fuente bíblica es el Apocalipsis, donde se sustituye el primer delito por la promesa escatológica que se hace a la mujer cristiana: la imagen de la Eva condenada a la *conversio ad virum* ("vuelta a su marido". I,1,1), se contrapone a la mujer cristiana que tiene a Dios como *amatorem* ("amante/esposo": II,13,7) y aquella que destruye al hombre, *imago Dei* ("imagen de Dios": I,1,1) se convierte en aquella que somete su *caput* ["cabeza"] al marido (II,13,7). Si los vestidos lujosos, las perlas, las piedras preciosas, el oro y el espejo de la vanidad de Eva (I,1,1) han preparado la muerte (*impedimenta sunt, quasi ad pompam funeris constituta:* "son estorbos, como preparada para sus pompas fúnerebes"), la cadenas, la espada, la tortura y el hierro han preparado la vida, esto es,

I. Introducción (I,1-4):
   1. Premisa sobre el pecado original.
   2. Premisa sobre el origen diabólico de la vanidad.
II. Núcleo (I,5-9/II,1-7):
   1. Descripción del origen del *cultus,* unido a la *ambitio*.
   2. Exaltación de la *pudicitia* frente al *ornatus.*
III. Epílogo (II,8-13):
   1. Exhortación moral a la mujer cristiana.
   2. Promesa escatológica de salvación.

En este tratado Tertuliano define el término *habitus* ["costumbre"] como el conjunto de *cultus* ["boato"] y *ornatus* ["cuidado de la belleza"]. Mientras que el *cultus* está acerca de la *ambitio* "y es contrario a la *humilitas*, el *ornatus* conduce a la *prostitutio* y es contrario a la *castitas* y a la *pudicitia*"[86], el primero considerado como una *concupiscentia saeculi* ("ambición") y el segundo como *concupiscentia carnis* ("lujuría"). En la descripción de los objetos del *cultus* (oro, plata, piedras preciosas y prendas lujosas) se habla fundamentalmente de su origen y elaboración, criticando el deseo femenino por éstos, mientras que el *ornatus* tiene una mayor relación con las intervenciones artificiosas en el cuerpo de la mujer ("cuidado del cabello y del cutis").

La imagen de la mujer se inserta, por tanto, en la *operositas* ["ocupación"] del embellecerse, actividad que no tiene nada que ver con la *soror* ["hermana"] cristiana, cuyo único adorno debe ser el *iugum Christi* ["yugo de Cristo"]. Al mismo tiempo sostiene que los vestidos

---

el martirio, en vez de las *pelliceae tunicae* ("túnicas de piel": I,1,1), la mujer cristiana se vestirá de *coelestia ornamenta* ("adornos celestes". II,13,5). Al discurso introductorio sobre la esperanza, que sobre la tierra no es semejante al mérito correspondiente al cielo (I,1,1: *si tanta in terris moraretur fides quanta merces eius expectatur in caelis*: "si habitase una fe tan grande sobre la tierra como inmensa que se espera en los cielos"), Tertuliano contrapone su consejo de reponer la esperanza en la dureza de la vida terrena con vistas a la celeste (II,13,5)... El *malum* del exordio es siempre contrapuesto al *bonum* de la parte final, por lo que el paralelismo resulta de la oposición *saecularia/caelestia"*, Tertuliano, *L'eleganza delle donne...,* 18-19.

86. *De cult. fem.* p. 17.

y los adornos deben usarse con moderación y pudor, pues podrían acabar siendo *lenones* y *prostitutores* ["proxenetas"] (II,9,4). "La obra termina con una doxología final donde Tertuliano exhorta a renunciar a los adornos terrenos y a desear los celestiales, a la vez que propone un nuevo *cultus*, los "vestidos de los mártires": la honradez, la santidad y la castidad, y un nuevo *ornatus*, 'los ornamentos de los profetas y apóstoles': la sencillez, la honestidad, la vergüenza y la discreción"[87].

En definitiva, nuestro autor retrata dos tipos de mujeres cristianas: la "coqueta", conversa que se resiste a abandonar la moda de los paganos, y su antítesis, la "virtuosa", en base a cuatro rasgos fundamentales: el lujo en las joyas y en el vestido, los excesos en el cuidado de la piel y de los cabellos[88].

Dada la alta densidad de contenidos en la obra, me centraré en tres elementos de carácter más general que pueden extraerse de los textos[89]: 1) culpabilización mítico-teológica y posterior estrategia del temor; 2) visión negativa del cuerpo humano y papel del vestido en esta concepción; y 3) crítica al adorno de la mujer. El segundo punto sirve de gozne o engarce entre el primero y el tercero, pero mientras para los dos primeros elementos Tertuliano se sirve fundamentalmente de relatos bíblicos o apócrifos, en el último están más presentes las aportaciones de la diatriba cínico-estoica (especialmente a través de Séneca).

---

87. Ib., pp. 18-19.

88. Cf. *De cult. fem.* p. 17.

89. Para una lectura diferente a la nuestra, en la que se intenta "salvar" a Tertuliano de la acusación de "misógino" habría que leer los artículos de E. Lamirande, *Tertullien mysogyne? Pour une relectura du "De cultur feminarum"*, Science et Esprit 39 (1987) 5-25 y F. Forrester Church, *Sex and Salvation in Tertullian*, en Harvard Theological Review 68 (1975) 83-101, bastante desiguales entre sí. Mientras el primero acude a los aspectos más formales, intentando reducir el cuestionamiento del papel de la mujer desde la perspectiva del género literario utilizado, en el que era preciso recargar las tintas y añadir un tanto de ironía, el segundo, mucho más serio, propone una alternativa diferente, releer los textos más críticos de Tertuliano desde una óptica global, es decir, lo que se afirma en escrito de la mujer se afirma también en otras obras suyas del varón, o se expresa de una manera mucho más benigna en otros escritos tertulianeos.

Culpabilización mítico-teológica y estrategia del temor

Uno de los medios que Tertuliano utiliza para su estrategia persuasiva es la concepción de la mujer desde un punto de vista culpabilizador, empleando para ello una lectura sesgada del relato de la creación que encontramos en el Génesis y el apócrifo *libro de Henoc*, al que Tertuliano considera casi dentro de la "tradición canónica". Así comienza su libro de la siguiente manera:

> "Si habitase una fe tan grande sobre la tierra como inmensa es la recompensa que se espera en los cielos, ni una sola de vosotras, amadísimas hermanas[90], [texto del apartado 2 de esté parágrafo], presentándose como una *Eva llorosa y penitente, a fin de expiar más plenamente con toda clase de satisfacciones*[91] *lo que heredó de Eva, a saber, la ignominia del primer pecado y la desgracia de la perdición humana.* Mujer, parirás en medio de dolores y angustia, te volverás hacia tu marido [*conversio ad virum*] y él te dominará: ¿y no sabes que tú eres Eva?" (I,1,1). "Vive la sentencia de Dios sobre este sexo aún en este mundo: que viva también tu acusación[92]. *Tú eres la puerta del diablo; tú eres la que abriste el sello de aquel árbol; tú eres la primera transgresora de la ley divina; tú eres la que persuadiste a aquél a quien el diablo no pudo atacar; tú destruiste tan fácilmente al hombre, imagen de Dios; por tu merecimiento, esto es, por la muerte, incluso tuvo que morir el Hijo de Dios:* ¿y se te puede ocurrir cubrir con adornos tus túnicas de piel [*pelliceas tunicas*]?" (I,1,2).

Esta introducción, a pesar de ser muy breve, es fundamental para la comprensión de la obra, pues a partir de aquí se siguen todas las consideraciones posteriores. Hay un "premeditado intento de atemorizar

90. No deja de ser sorprendente el contraste entre esta expresión de cariño y la definición de la mujer como "puerta del diablo" y causa de la perdición humana, indicio de una sensibilidad ambivalente en su relación con el género femenino.

91. Esta palabra, perteneciente al lenguaje jurídico, debe ser relacionada con la culpa de 2,1.

92. La sentencia de Dios contra Eva, pronunciada para el futuro, es válida e implica también a la mujer actual, que vive, según la profecía divina, como "acusada" [*reatus*], término que Tertuliano toma del lenguaje jurídico y que indica el espacio de tiempo en el que el reo no era ni condenado ni absuelto. En este período ni el reo ni los familiares ni amigos se cortaban la barba, con los pelos sueltos y los vestidos sucios.

a la mujer mediante la descripción de la culpa cometida en los inicios de la humanidad y el recuerdo del terrible castigo de la *conversio ad virum* ["volverse hacia el marido/varón"], recalcando la atmósfera descriptiva del peso de la culpa (algo comprensible en el caso de la mujer cartaginesa)[93], que necesariamente exigía un rescate"[94].

De esta manera lo que en la Escritura era un mito explicativo de los orígenes se transforma en una realidad histórica indiscutible, activa incluso en el presente. Para Tertuliano, las consecuencias del pecado original atañen de forma especial a las mujeres, de tal manera que cada una de ellas asume por completo la responsabilidad de Eva, así como su acusación. La historia personal de la mujer no le interesa nada a Tertuliano, que vertebra su obra en la dicotomía tipológica entre mujer pagana-mujer cristiana, donde se sintetizan el pecado de Eva y la actitud salvadora, centrando su crítica en la mujer pagana.

Así, dentro de este ambiente de "pagar la culpa" se inscribe el parto –contemplado desde su óptica más dolorista[95]– y la relación mujer-varón, es decir, el matrimonio, vista como dominio por parte del hombre[96]. Incluso la *humilitas* y la *pudicitia*, exigidas a la mujer, no dejan de ser virtudes de expiación, pues someten a la mujer a un estado de vida necesario para la rehabilitación de su integridad perdida.

---

93. En tiempos de Tertuliano hay una constante lucha entre el influjo de los elementos más bereberes de la población y los procesos de romanización y cristianización muy recientes, cf. A. Quacquarelli, *La cultura indigena di Tertulliano e i tertullianisti di Cartagine,* Vetera Christianorum 15 (1978) 207-222.

94. Tertuliano, *L'eleganza delle donne...,* 50.

95. En lo que viene a coincidir, en buena medida, con ciertos dichos tradicionales de la Escritura: cf. Gn 35,16-17; Is 13,8.21; Miq 4,9-10...

96. Cf. L. F. Pizzolato, *La coppia umana in Sant'Ambrogio,* en R. Cantalamessa, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini,* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán 1976, 180-221: particularmente la p. 198: "Entre las penas de la mujer está también la *conversio ad virum*, y a través de esta, como un camino de expiación, pasa ahora, de modo directo, la actividad salvífica de la mujer, como dedicación al hombre dentro del ámbito conyugal".

De esta forma se crea una "atmósfera de terror en la parte introductoria que sirve para hacer más persuasiva y generosa la parte final: la promesa escatológica de la salvación. Tertuliano ejerce así un sutilísimo arte de sugestión psicológica que se articula en tres partes como su pensamiento esquemático, como su lógica de raciocinio: terror-devaluación de la realidad actual-exaltación de la muerte"[97]. Esta atmósfera es completada por los argumentos que da Tertuliano en el capítulo segundo del mismo libro:

> "En efecto... aquellos ángeles se precipitaron desde el cielo hacia las hijas de los hombres, para que esta ignominia también se añada a la mujer[98]. Pues como hubiesen sacado a la luz ciertas materias bien ocultas y artes, muchas de ellas no del todo reveladas a un mundo muy inexperto... [minería, magia y astrología], los ángeles aportaron a las mujeres como propio y particular este instrumento de vanidad femenina... [adornos de piedras preciosas, tinte de vestidos y afeites de la cara]. ¿Acaso no podían las mujeres complacer a los hombres sin objetos de esplendor y sin artificio de adorno, cuando aun descuidadas y desarregladas, y, como ya he dicho, toscas y rudas, habían seducido a los ángeles? ¿O ocaso no parecerían amantes sórdidas e injuriosas por cohabitación gratuita, si no hubieran aportado nada a unas mujeres llevadas al matrimonio[99]?... Efectivamente, los que entretanto pensaban de dónde habían caído y tras evaporarse los momentos de placer suspiraban por el cielo, reconocieron como causa de su mal aquel mismo bien de la natural hermosura de las mujeres, de forma que ni siquiera les aprovechó su felicidad, sino que llevadas ellas de su sencillez y pureza, juntamente con ellos llegaron a la ofensa de Dios. Sabían que toda vanidad, ambición y deseo de agradar por la carne desagradaba a Dios...", I,2,1-4.

---

97. Tertuliano, *L'eleganza delle donne...*, 51.

98. Cf. 1Cor 11,10.

99. Tertuliano habla aquí de un matrimonio "de hecho", por simple cohabitación, y por tanto "gratuito" (= sin dote), pues el acto de venta era ficticio (*coemptio)*. Frente a él coloca, en el c. 13 del libro II, las bodas con Cristo que propondrá a la mujer cristiana. En cualquier caso la mujer sólo puede ser contemplada como dependiente del varón, sin autonomía ni independencia.

La seducción de los ángeles por las hijas de los hombres adquiere para Tertuliano al mismo tiempo un carácter mítico (y por tanto generalizador) y realista (es decir, aplicable a cada mujer en particular) como axioma culpabilizador, al igual que el relato del Génesis. En este caso la corrupción es mutua: mientras los ángeles caídos abandonan la eterna belleza de Dios por la efímera de la mujer, perdiendo su condición de celestiales, su venganza es doble con respecto a la mujer: por un lado le enseñan algunas artes "oscuras" reservadas sólo a las potencias angélicas[100] (así se explica la ambivalente atracción de la magia, la astrología y los adornos en su relación con la mujer), y por otro llevan a cabo la venganza contra el Creador, al convertir algo que es bueno (en su primigenio estado de pureza) como es la belleza de la mujer en "causa del mal", sembrando en la mujer la vanidad femenina por medio de las piedras preciosas, el tinte de los vestidos y los afeites para el rostro. De esta forma el cuidado del propio cuerpo y el lujo tienen para Tertuliano un origen diabólico, y no humano.

Tanto el pecado de Adán y Eva como el mito de la caída del ángel muestran en el caso de Tertuliano una visión pesimista del mundo en la cual el ser humano se siente incapaz de combatir con éxito a las fuerzas del mal que se ejercen sobre él. Esta concepción está mucho más sesgada con respecto a la mujer, pues ella debe "cargar" con las culpas primigenias a través de una vida penitencial que tiene, entre sus principales ingredientes interiores, la humildad y la castidad, así como sus expresiones exteriores: el velo[101] y la no preocupación por su apariencia externa.

No quiero terminar este apartado sin poner la doxología final de *El adorno de las mujeres*, encaminada a persuadir a la mujer de su com-

100. Como dice Tertuliano: "Mali magistri, male docuerint" (I,2,2), que podríamos traducir por "de malos maestros, malas enseñanzas".

101. La obligación para la mujer de llevar velo se inscribe dentro de este pecado de la seducción de los ángeles: "Por supuesto que deben velarse por causa de los ángeles, porque éstos se separaron de Dios por culpa de las hijas de los hombres", Tertuliano, *De or.* XXII,5.

portamiento cristiano, en la que se mezclan elementos de corte teológico (escatológico), con otros de corte cultural (códigos de vergüenza), que vienen a complementarse mutuamente, a pesar de que cuando los teólogos cristianos refieren la escena del juicio final a los varones suelen emplear códigos relativos al honor:

> "Mostraos ya ataviadas con los cosméticos y ornamentos de los profetas y apóstoles, tomando la blancura de la sencillez, el rubor de la honestidad, pintados vuestros ojos con la vergüenza y vuestra boca con la discreción, introduciendo en vuestros oídos la palabra de Dios (cf Col 3,16), unciendo a vuestros cuellos el yugo de Cristo (cf Mt 11,29-30). Someted vuestra cabeza a vuestros maridos (cf Ef 5,22; 1Pe 3,1; Col 3,18), y estaréis suficientemente adornadas; ocupad vuestras manos en la lana, sujetad vuestros pies en la casa y agradaréis más que con el oro[102]. Vestíos con la seda de la honradez, con el lino de la santidad (cf 1Tes 4,4), con la púrpura de la castidad[103]. Adornadas de esta forma tendréis a Dios como esposo [*amatorem*][104]", II,13,7.

---

102. De nuevo la mujer es exhortada a mantenerse dentro del ámbito que le es "propio y natural", el espacio doméstico, cf. C. Bernabé, *Entre la cocina y la casa: la mujer en el cristianismo primitivo,* SM, Madrid 1998.

103. El nuevo *ornatus* se coloca lejos de la *prostitutio* porque está adornada con la "blancura" y la "discreción", en estrecha relación con Ef 6,14-17.

104. Hay una alusión a la escena de los desposorios de la Jerusalén celestial con Dios, cf. Ap 19,7; 21,2. La expresión "*amatorem* [amante/esposo]" sugiere dos hipótesis: "La primera, considerada la premisa de la vida modesta de la mujer casada, ve la interpretación de *amatorem* como 'amante': o sea, la mujer que en régimen matrimonial vive según la *sanctitas* y la *probitas*, y aquí excluyendo el pecado de adulterio, obtendrá [en la vida eterna] un amante de excepción, Dios. La segunda hipótesis nace de la consideración que Tertuliano, después de haberse vuelto hacia las mujeres casadas, concluya su discurso hablando a las vírgenes, en las que se realiza el ideal de perfección. [En este caso] la *conversión ad virum* de la casada se transforma para la virgen en *conversio ad Christum*... que no es una relación de esclavitud y anulación como la primera, sino una exaltación de los verdaderos dones femeninos, de la belleza del alma. La relación con Dios es relación de dominio de la mujer porque finalmente se libera de la esclavitud de las pasiones, adquiriendo la incorruptibilidad eterna. En este caso *amatorem* tendría el significado de esposo perfecto, en cuanto que no sólo no domina a la mujer sino que valora sus cualidades. La propensión es a seguir la primera de las dos hipótesis, que concluye globalmente el discurso, dirigido a la mujer genéricamente, casada o no, sobre la línea de la lógica del tratado, centrado en el concepto de *castitas habitus* y no de *virginitas*", Tertuliano, *L'eleganza delle donne...,* 202-203.

Tertuliano concluye su obra volviendo simétricamente al tema del inicio, la "vuelta al marido/esposo" [*conversio ad virum*], que es retomado en términos más positivos, pues es a través de la relación de entrega a un hombre –sierva/patrón– como la mujer logra expiar su culpa y hacer salvífico el castigo. Uno de los mejores especialistas en el África romana, G. Ch. Picard, llega a decir a este respecto que la nueva fe se coloca ahora al servicio de la moral tradicional, y las virtudes que Tertuliano pide a las "amadísimas hermanas" cristianas vienen a coincidir curiosamente con aquellas que los maridos paganos anhelaban para sus esposas[105].

Visión negativa del cuerpo humano y papel del vestido en esta concepción

Para Tertuliano, como para buena parte de la filosofía pagana y los pensadores cristianos de su tiempo, el ser humano, tanto en su alma como en su cuerpo, está sujeto a las pasiones: en el caso del alma porque, a pesar de ser inmortal, ha sido creada y tiene sus propias pasiones (las que corresponden a su corporalidad espiritual), en comunión, independencia y hasta contraposición con las del cuerpo carnal. En el caso de la carne, que no sólo ha sido creada, sino además creada para la muerte, esta capacidad pasional se agudiza.

Incluso aquellos elementos en relación carne, para cubrirla o protegerla, están sometidos a esta misma ley, de la que sólo se podrán liberar los cristianos por la resurrección, en la que el cuerpo animal, resucitado, al revestirse del Espíritu, se convierte en cuerpo espiritual, es decir, incorruptible e inmortal. Por lo tanto, la carne, capaz de ser afectada por las pasiones se encuentra en un estado de flaqueza que podríamos definir casi como enfermedad, de la que seremos liberados también por la resurrección[106].

---

105. Cf. G. Ch. Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine,* París 1959, 286.

106. Cf. S. Vicastillo, *La "caro passibilis" en la antropología de Tertuliano,* Pensamiento 34 (1978) 197-203.

Por eso la propuesta de Tertuliano consiste en intentar resolver la conflictividad humana entre cuerpo y espíritu, ya en la vida terrena, por medio de un severo ascetismo, en gran medida imposible, que recuerde a la persona que posee un cuerpo al que debe dominar[107]. Y dentro de esta dinámica ascética uno de los aspectos más importantes es el relativo al vestido, en cuanto estrechamente conectado al cuerpo, como vemos en el siguiente fragmento:

> "[Ni una sola de vosotras, amadísimas hermanas], desde que conoció al Dios vivo, y aprendió de su condición femenina, hubiera deseado tener un atuendo más alegre, y por no decir más ostentoso, como para no ir vestida con manchas de pecado, y para no aparentar suciedad", I,1,1.

El ser humano ya estaba adornado en el paraíso por las túnicas de piel tejidas por Dios (cf *pelliceae tunicae,* I,1,2), que sirven, en el caso de la mujer para cubrir su carne tentadora que el pecado original ha dejado impreso sobre su persona como una marca indeleble. Pues es justo en el momento en que Adán y Eva toman conciencia de su desnudez –es decir, de su potencial condición de pecado por el conocimiento de su propio sexo[108]– cuando comienza la historia de la humanidad en cuanto se contrapone la existencia paradisíaca a la posibilidad del mal. El vestido, así como el sofisticado cuidado de la persona, sólo tiene como

---

107. Cf. Al ser el cuerpo el espacio sucio y oscuro en el que se aposenta el alma surge la necesidad de su purificación mediante el ayuno y la abstinencia, cf. *De Ieunio* I,1.Desde aquí se entiende la afirmación de I,2,5: "En efecto, también a vosotras se os ha prometido la misma naturaleza angélica, se os ha prometido el mismo sexo que a los hombres y la misma facultad de juzgar", especialmente en la espléndida nota 20 de *De cult. fem.*, p. 35. Asimismo no dejan de ser peculiares las semejanzas de Tertuliano, aunque sólo fuera en el ámbito escatológico, con algunos de sus enemigos más encarnizados, los gnósticos, cf. P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual,* Muchnik, Barcelona, pp. 151-174, en el capítulo titulado: "Cuando los dos os hagáis uno. Valentín y la guía espiritual de los gnósticos".

108. Justo lo mismo que hizo caer a los ángeles del cielo (cf. I,2,1-4) y hace caer al ser humano por la *voluntas placendi* ("voluntad de agradar", I,8,2).

finalidad esconder y disimular esta realidad negativa que es el cuerpo humano de la terrible marca del pecado originario[109].

La cristiana, según Tertuliano, dada su condición pecadora, no debe tener "más vestido que aquel que lleva consigo el luto, el llanto y la penitencia para no presentar la misma apariencia que las mujeres de los gentiles. Apuesta por un *cultus christianus*, que tiende a la *humilitas*, con el que Tertuliano desea revestir a la mujer con los 'ornamentos de los profetas y de los apóstoles', vestida ya anteriormente con la 'seda' de la honradez, 'el lino' de la castidad y la 'púrpura" de la santidad'[110]".

Crítica al adorno de la mujer

La crítica al adorno de la mujer es uno de los "lugares comunes" clásicos de la literatura greco-latina que tuvo una especial incidencia en un género literario conocido como diatriba, de origen cínico que fue posteriormente retomado por los estoicos. Uno de los grandes especialistas en esta cuestión, A. Oltramare[111] enumera sus componentes, muchos de los cuales aparecen en *El adorno de las mujeres.* Entre ellos destacamos los siguientes: la aceptación de las huellas de la vejez, que no debe ser encubierta con una falsa juventud, la exaltación de la simplicidad de la naturaleza frente al artificio del adorno, la dependencia que supone esta preocupación por el aspecto externo, la diferencia entre los valores perennes (felicidad) y aquellos que se pierden (belleza), los grandes esfuerzos y riesgos que suponen esta conquista de las riquezas, la evitación de todo lo que tenga que ver con el lujo...

109. La exégesis actual, por el contrario, ve en estas "pieles tejidas" por Dios (cf. Gn 3,21) un gesto de su amor entrañable y perdón, pre-anuncio de su economía salvadora, pues el vestido "afirma la dignidad del ser humano caído y la posibilidad que le queda de revestirse de la gloria de Dios", cf. E. Haulotte, *La symbolique du vêtement selon la Bible,* Aubier, París 1966, 188.

110. *De cult. fem.,* p.19, refiriéndose a II,13,7. De esta manera se contraponen los adornos terrenos frente a los adornos espirituales (celestiales).

111. Cf. A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine,* Imp. popul., Ginebra 1926.

De hecho, dentro del Imperio romano la condena del lujo se va expresar, durante la República, en algunas leyes llamadas *sumptuariae*, como la *lex Oppia* del 215, promulgada durante los años de la segunda Guerra púnica, período en el cual se vio necesario moderar el ritmo de vida del pueblo romano, ley que sirvió de modelo para otras posteriores. Así pues, desde el período antiguo la costumbre romana (*mos maiorum*) estigmatizó el lujo, transformando esta crítica en un hábito social del que tenemos testimonios en los historiadores, moralistas y hombres de cultura. Así los poetas elegíacos (Tibulo, Catulo, Propercio y Ovidio), por otra parte grandes amantes, expresan muchos de sus despechos y celos con la ironía por los adornos femeninos[112]. Este es el sustrato cultural que le permite a Tertuliano contraponer el *cultus,* en conexión sobre todo con el lujo de las joyas y las galas del vestido[113], al verdadero *cultus christianus*.

Cipriano de Cartago[114]

Unos cincuenta años después de la composición de *El adorno de las mujeres* las cosas habían cambiado mucho dentro de la Iglesia norteafricana latina: ya tenemos un cristianismo muy sólidamente establecido, al que el emperador se opone de una forma directa y encarnizada (persecución de Decio del 250) y con un fuerte influjo social. Los obispos se van a convertir no sólo en los personajes centrales de la comunidad –doctrina, sacramentos, relaciones con otras comunidades y disciplina dependen fundamentalmente de ellos–, sino que además serán los interlocutores con las autoridades locales, casi en un rango de igualdad.

---

112. Cf. A. della Casa, *Le donne degli elegiaci latini,* Loescher, Turín 1968.

113. Considerado como *instrumentum muliebris gloriae,* ("instrumento de la gloria femenina", I,2,1).

114. Cf. V. Saxer, v. *Cipriano de Cartago,* en DPAC I, 416-419 y P. Monceaux, *Histoire littéraire...II,* 202-868.

Es entonces cuando nos encontramos con Cipriano, perteneciente a una noble familia pagana, con una sólida formación, cuya conversión supondrá su iniciación en la carrera eclesiástica, que culminaría con su elección como obispo de Cartago en el 248/9. Fue acusado de cobardía durante la persecución de Decio, pero sufrió el martirio en la de Valeriano (258).

De entre las obras de Cipriano[115] nos vamos a centrar en una que escribió en torno al año 249, dedicada a la mujer, la exhortación *Sobre el porte exterior de las vírgenes* (*De habitu virginum*), aunque tendremos presentes fragmentos de otros escritos. Dado el fortísimo influjo de Tertuliano sobre Cipriano –especialmente *El adorno de las mujeres* aunque también otras obras suyas (*De pudicitia* y *De virginis velandis*)–, vamos a analizar aquellos aspectos en los que se diferencia de su maestro, haciendo un análisis de carácter más temático acerca de las siguientes cuestiones: 1) virginidad y pobreza de las mujeres ricas; 2) formas de "ser mujer cristiana"; y 3) relación entre mujer y códigos de vergüenza, pureza/impureza, los dos puntos segundo y tercero en estrecha relación con el primero.

Virginidad y pobreza de las mujeres ricas

Una lectura de Cipriano nos muestra, en primer lugar, que su interlocutor femenino habitual no es la mujer en general, sino la mujer rica, que parece ocupar un lugar central en su reflexión sobre la mujer. Las otras, es decir, la mayor parte de la población, no le interesan, sino en cuanto unidas al varón, es decir, en cuanto esposas. Es a esta mujer rica a la que Cipriano le va a plantear dos cuestiones, estrechamente unidas, desde su perspectiva: la virginidad y la riqueza.

115. Para todas las referencias a Cipriano vamos a seguir la edición de J. Campos de San Cipriano, *Obras,* BAC, Madrid 1964, a la que denominaremos como *San Cipriano*.

La virginidad es entendida por Cipriano, como para muchos de sus contemporáneos, en un contexto escatológico y como anticipo del Reino y la resurrección[116]. En relación al primer aspecto, el tiempo presente es vivido como tiempo intermedio[117], es decir, aquel que precede al fin, un tiempo que se caracteriza por ser una época de decadencia y envejecimiento:

- En el ámbito físico: no hay suficiente agua ni sol para hacer crecer las plantas, se agotan las minas, la luna es menos luminosa, los propios miembros del organismo son menos fuertes...
- En el social: los seres humanos son más débiles, la vejez es menos vigorosa, hay falta de mano de obra en el campo, una profunda decadencia moral y más guerras y enfermedades...
- Y en el teológico, donde todo esto, acompañado de las persecuciones a que son sometidos los cristianos, es considerado dentro de las tribulaciones escatológicas.

Es aquí donde adquiere un nuevo sentido la virginidad, pues:

> "El primer precepto fue el de engendrar y de multiplicarse, el segundo aconsejó la castidad. Cuando el mundo era todavía inculto y estaba deshabitado, se propagó la humanidad por la fecundidad de la generación, y así aumentó el género humano: más, cuando ya se pobló el mundo, los que son capaces de la continencia viven a manera de eunucos, castrándose por el reino de Dios [*ad regnum*]. No es que esto lo mande el Señor, sino que lo aconseja, ni impone el yugo de la obligación, sino que queda libre la voluntad"[118].

Mientras en los primeros tiempos el AT ordenó la procreación (es decir, el matrimonio), de cara a poblar el mundo, la virginidad (y por lo tanto la castidad y el celibato), corresponde más plenamente

116. Para este apartado me baso fundamentalmente en el artículo de C. Tiblietti, *Ascetismo e storia della salvezza nel De habitu virginum di Ciprianum,* Augustinianum 19 (1979) 431-442.

117. Es el tiempo de la predicación del Evangelio y de la Iglesia.

118. *San Cipriano,* 140: *De habitu virginum* 23.

al tiempo del NT, aunque en este caso propuesta como consejo[119], ya que el antiguo mandamiento ha perdido gran parte de su valor y el primer deber de la persona es ahora escapar de este mundo que va desapareciendo poco a poco[120].

Pero, además de este contexto escatológico, la virginidad tiene en Cipriano un claro carácter anticipatorio del Reino de Dios[121] y la resurrección. A pesar de que en el tiempo presente las instituciones (entre las que destaca el matrimonio) persisten, la invitación de Cristo es a seguir un estilo de vida que sea más acorde con el Reino, y este estilo de vida tiene entre sus principales expresiones la continencia, que es contemplada no sólo ni fundamentalmente por Cipriano como una conducta individual, sino que es vista sobre todo desde el punto de vista colectivo y escatológico: es el estilo de vida que se adapta mejor a la invitación al seguimiento de Cristo, adquiriendo en este sentido un cierto carácter de anticipo de lo que será la humanidad resucitada:

> "Conservad, vírgenes, conservad lo que empezásteis a ser, conservad lo que seréis. Os será reservado magnífico galardón, el gran premio de la virtud, el mayor don de la castidad. [La castidad libera de los dolores del parto y del dominio del marido]. Vuestro Señor y cabeza es Cristo como vuestro esposo, con quien compartís vuestra suerte y condición. Del Señor son las siguientes palabras [Lc 20,24-26: "iguales

119. Son los movimientos heterodoxos (montanistas y encratitas sobre todo) los que cuestionarán radicalmente esta institución social, cf. P. Brown, *El cuerpo...*, 125-150, en un capítulo titulado: "'Deshaced las obras de las mujeres': Marción, Taciano y los encratitas". El propio Cipriano se encarga de dejar claro que la unión matrimonial no es, por sí misma, mala o impura.

120. Esta contextualización de la virginidad-castidad dentro del proceso evolutivo de la economía salvífica es mucho más explícito en la tradición oriental, así en "Metodio [de Olimpo] el género humano, en sus inicios numéricamente exiguo es, como tal, infante (*nepios*), y por lo tanto imperfecto. Transformado en multitud, llega a la edad adulta. La humanidad, ahora que ocupa la tierra de un lado a otro, extendiéndose hasta el infinito, está en condición de llegar al culmen de la perfección con la virginidad a la que Dios la llama (*Symp.* I,2)", C. Tiblietti, *Ascetismo e storia della salvezza...*, 439.

121. Cf. el *ad regnum* visto en el texto anterior de Cipriano.

> a los ángeles"]. Lo que todos hemos de ser, ya habéis comenzado a serlo vosotras. Vosotras ya poseéis la gloria de la resurrección en este mundo; pasáis por él sin contagiaros de él. Si perseveráis castas y vírgenes, os hacéis iguales a los ángeles de Dios"[122].

La virginidad se convierte, por tanto, un anticipo de la transformación final, la gloria futura que irrumpe ya en el mundo presente. La condición de las vírgenes es diferente del resto de los fieles, pues ellas son ya ahora lo que los demás serán sólo en el futuro. Es justo esta perseverancia en la castidad la que asegura está semejanza con los ángeles[123].

Y es dentro de este contexto en el que inserta también Cipriano la relación entre virginidad y la pobreza[124], ya que la renuncia a la mujer (o al varón) forma parte de esta vida de pobreza, al poner toda esperanza en Dios, que pone en cuestión todos los valores de este mundo. Así lo podemos ver en los número 7 al 11 del *De habitu virginum*, dedicados especialmente a aquellas vírgenes que se consideran, según Cipriano, "ricas y opulentas [*locupletem et divitem*]"[125]:

> Hay algunas que, a pretexto de *ser ricas y opulentas*, hacen ostentación de sus bienes y pretenden que deben usar de sus haberes. En primer lugar han de saber que es rica de verdad aquella que es rica con Dios, que es opulenta la que lo es con Cristo, que son verdaderos bienes los espirituales, los divinos, los celestiales, que nos llevan a Dios, que poseemos perpetuamente con Dios. En cambio, todos los bienes terrenos que hemos recibido en este mundo, y aquí se han de quedar,

---

122. *San Cipriano,* 139-140: *De habitu virginum*, 22.

123. Este "lugar común" de la continencia como semejanza con la vida angélica forma parte de una tradición que se mantendrá en el monacato y que tendrá una de sus máximas expresiones en Gregorio de Nisa, *La virginidad,* Ciudad Nueva, Madrid 2000.

124. Ya el propio Pablo, en 1Cor 7,29-31, había llevado a cabo esta conexión: "quien tiene la mujer como si no la tuviera... quien compra como si no poseyera... quien usa de este mundo como si no lo usase".

125. Esta expresión se repite al inicio de los números 7, 8, 9, 10 y 11, que sería la respuesta (*refutatio*) de Cipriano a las opiniones de esta ricas vírgenes.

> deben despreciarse lo mismo que el mundo, a cuyas pompas y placeres renunciamos desde que con mejores pasos nos volvimos a Dios en el bautismo... [1Jn 2,15-17][126]. "*Dices que eres rica y opulenta*. Pues Pablo sale al encuentro de tus riquezas y te prescribe una justa moderación en el vestido y ornato con sus palabras [1Tim 2,9-10]. Asimismo Pedro concuerda en esto con los mismos preceptos cuando enseña [1Pe 3,3][127]. Y, si aquellos apóstoles amonestan a que los coarten y moderen observando la disciplina eclesiástica a las mujeres que suelen excusar sus adornos a título de agradar a sus maridos, ¿cuánto más han de observar esto las vírgenes que no tienen pretexto ninguno para adornarse, ni pueden echar la culpa a ningún otro, sino sólo son ellas responsables del pecado?"[128].

Contra esta riqueza de la mujer esgrime Cipriano una serie de argumentos tomados de la Escritura, aunque coincidentes en buena con los que aparecen en la diatriba cínico-estoica: en primer lugar, la diferencia entre las riquezas como bienes perecederos y la auténtica e inmortal riqueza, aquella que debemos escoger, pues procede de Dios (n. 7). En segundo lugar, la llamada a la moderación en el vestido y el ornato (algo que ya hemos visto en Tertuliano), de nuevo refrendada por las citas de 1Tim 2,9-10 y 1Pe 3,3, insertas en los llamados códigos domésticos del NT[129]; una llamada con mayor firmeza en el caso de la virgen, pues no puede acudir a la excusa del "agradar al marido" (n. 8). Argumentos bíblicos que sirven de armazón lógica a Cipriano cuando continúa:

---

126. *San Cipriano,* 127-128: *De habitu virginum*, 7.

127. Estas dos citas del NT se encuentran dentro de los *testimonia* que ofrece el propio Cipriano sobre "la mujer que no debe adornarse mundanamente", cf. *San Cipriano,* 100: *Los tres libros de los testimonios*, III,36.

128. *San Cipriano,* 129: *De habitu virginum*, 8.

129. Cf. W. Schrage, *La ética de la responsabilidad en el mundo en las cartas deuteropaulinas (Col-Ef-y Pastorales)*,en W. Schrage (Ed.), *La ética del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1987, 295-352; R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998, 111-144; G. Pérez, *Recomendaciones domésticas y sociales,* en F. Fernández Ramos (Dir.), *Diccionario de San Pablo,* Monte Carmelo, Burgos 1999, 433-443.

"*Dices que eres opulenta y rica.* Pero no todo lo que se puede debe hacerse, ni los deseos inmoderados provenientes de la ambición del mundo deben salir fuera de los límites del decoro y recato de una virgen, pues está escrito [1Cor 10,23]. Por otra parte, si te peinas con ostentación, y andas en público llamando la atención, y arrebatas tras de ti las miradas de los jóvenes, y atraes hacia ti los suspiros, y das pábulo a la pasión, y echas leña al amor de modo que, aunque no te pierdas tú, pierdes, sin embargo, a otros, y te portas para los que te contemplan como un veneno o una espada, no podrás excusarte porque seas casta y recatada de corazón. Te desmienten tu lujo excesivo, tu ornato provocativo, y no mereces ser contada entre las doncellas y vírgenes de Cristo, puesto que vives como entre amores"[130]. "*Dices que eres opulenta y rica.* Pero a una virgen no le cuadra jactarse de sus riquezas, puesto que dice la Sagrada Escritura [Sap 5,8-9]. Y por su parte el Apóstol previene con estas palabras [1Cor 7,30-31]. También Pedro, a quien el Señor encomendó sus ovejas para apacentarlas y defenderlas, sobre el que asentó y cimentó su Iglesia, dice que no tiene oro ni plata, pero que tiene la riqueza de la gracia de Cristo, que rico en fe y poder, para obrar muchas maravillas, para disponer de abundantes tesoros en orden a la gloria. Tales riquezas y bienes nunca podrá poseer la que prefiere ser rica para el mundo a serla para Cristo"[131].

En este caso los argumentos son de carácter más social: la riqueza utilizada para el adorno sirve de tentación para los varones, víctimas de los "encantos de la mujer", al tiempo que ponen en entredicho su opción por la virginidad, dado que su porte externo no corresponde, según Cipriano, con esta vocación. La "doncella y virgen" de Cristo-Esposo[132] no puede exhibirse, y menos en público, como si estuviera soltera, pues su lugar es el ámbito doméstico (casa

130. *San Cipriano,* 129-130: *De habitu virginum,* 9.

131. Ib., 130: *De habitu virginum,* 10.

132. En una carta de Cipriano dirigida a un tal Pomponio esta comparación es mucho más explícita todavía: "Si un marido, de improviso, sorprendiere a su esposa yogando con otro, ¿no se indignaría y rugiría, y herido por los celos acaso echara mano a la espada? ¿Qué hará Cristo, señor y juez nuestro, si viere a su virgen, que se le entregó y a él sólo consagrada, dormir con otro? ¿No se indignaría de ira y no amenazará con penas a estas uniones sacrílegas?

e iglesia) y con un porte reservado y sumiso (n. 9). Las riquezas pueden convertirse en una ocasión de vana-gloria, cuando la única gloria verdadera es la que proviene de Cristo, "rico en fe y poder". A la elección evangélica entre Dios o Mamón se sucede ahora la opción entre la "riqueza para el mundo" o la "riqueza" para Cristo" (n. 10).

Cipriano termina esta réplica no en clave crítica, o cuestionadora, como los dos fragmentos anteriores, sino más bien haciendo la propuesta que él considera como más acorde para la riqueza de estas cristianas:

> "Dices que eres opulenta y rica, y crees que has de usar de los bienes que posees por voluntad de Dios. Úsalos enhorabuena, pero para objetos provechosos; úsalos para fines honestos; úsalos, pero para lo que Dios manda y quiere. Los pobres han de conocer que eres rica; los necesitados que eres opulenta; pon las rentas de tu patrimonio en manos de Dios, alimenta a Cristo, agencia con las oraciones de muchos el poder de lograr la corona de la virginidad, el poder de llegar a la recompensa de Dios. Pon tus tesoros donde no puede cavar ningún ladrón, donde no puede irrumpir ningún saqueador[133]. Compra heredades, pero más bien celestiales, cuyas cosechas sin interrupción estén a cubierto de toda inclemencia del mundo, donde la cizaña no las consuma, ni el granizo las machaque ni el sol las abrase, ni la lluvia las pudra. Pecas, pues, contra Dios por esto precisamente, si piensas que te ha otorgado las riquezas con el fin de disfrutar de ellas sin tener en cuenta tu salvación... Por el contrario, los grandes patrimonios son una tentación, si no se destinan las rentas a usos nobles; de modo que cada uno con sus riquezas debe redimir más que acrecentar sus pecados"[134].

El único fin auténticamente auténticamente cristiano de los bienes de las "ricas y opulentas" es, para Cipriano, la limosna. De esta manera el obispo de Cartago las invita a hacerse benefactoras (evergetas) de los pobres, por lo que conseguirán un doble fin: la oración de los necesitados servirá de intercesión ante la divinidad, al tiem-

133. Cf. Mt 6,19ss.
134. *San Cipriano,* 130-131: *De habitu virginum,* 11.

po que evitará toda tentación por el mal uso de sus riquezas. De esta manera la limosna se transforma no sólo en remedio terapéutico frente a las pasiones en relación con la riqueza, sino en factor de cohesión social, e incluso "limosna redentora", es decir, medio eficaz de salvación[135].

Formas de ser "mujeres cristianas"

Hay dos maneras a través de las cuales Cipriano propone en sus escritos las formas de ser "mujer cristiana": una es a través de la presentación de los "modelos ideales" y otra a través de los "ejemplos (*exempla*)" de identificación femeninos que aparecen en su obra. La primera ya ha sido vista, en parte, al analizar la virginidad, pero ahora la vamos a situar en una gradación que iría de mayor a menor:

> "Apretado y estrecho es el camino que conduce a la vida; dura y ardua es la pendiente que lleva a la gloria. Por esta ruta de la vida caminan los mártires, por el van las vírgenes y los justos todos avanzan por él. Evitad los caminos anchurosos y espaciosos; son perniciosos sus atractivos y mortíferos sus placeres; allí halaga el diablo para engañar, sonríe para dañar, acaricia para matar. El fruto de los mártires es el ciento por uno, el de vosotras es el de sesenta por uno. Así como los mártires no piensan en las cosas carnales y mundanas, y su combate no es de poca monta y ligero, así vosotras, cuya recompensa es de segundo grado, debéis ser próximas a ellos en valor para el sufrimiento"[136].

La valoración de la mujer desde el punto de vista de Cipriano sería, por tanto la siguiente: en primer lugar el/la mártir, que muestra en

135. Sobre toda esta temática, cf. F. Rivas Rebaque, *Los pobres en las homilías VI, VII, VIII y XIVB de Basilio de Cesarea,* Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2003 (tesis doctoral), donde todos los argumentos utilizados por Cipriano contra la posesión de bienes de las ricas cartaginesas son ahora empleados por Basilio para criticar la riqueza de los terratenientes capadocios.

136. *San Cipriano,* 139: *De habitu virginum,* 21.

su carne la fortaleza de la fe[137], luego la virgen[138], a continuación las viudas[139], y por último, aunque no aparece en el texto, pero por exclusión, sería la mujer casada. El cuerpo de la virgen (como el del ministro célibe y el/la mártir) viene así a convertirse en un baluarte contra el "mundo" deshonesto y opuesto al cristianismo, del que habían sido arrancados por el bautismo, una "carne" a partir de ahora dedicada a Cristo: "Un punto de peligro perpetuo, una avanzadilla de la personalidad en tensión presta a recibir las miríadas de golpes que da el mundo. Aunque frágil en sí y de por sí, y notoriamente expuesto a la tentación sexual, el cuerpo no estaba tan socavado por el 'fuego' oculto de la sexualidad que arde en su interior [como en Tertuliano, añadimos nosotros] cuanto es peligro de ser influido, desde fuera, por la siniestra fuerza seductora del mundo"[140].

En este sentido el cuerpo de la mujer cristiana (bien bajo su aspecto de mártir[141], bien bajo el de virgen) se transforma en una metáfora de

---

137. "Dichosas igualmente las mujeres que participan de la gloria de vuestra confesión y se conservan fieles al Señor y, *mostrándose más fuertes que su sexo,* no sólo están próximas a recibir la corona ellas mismas, sino que dan además a las otras mujeres ejemplo de constancia"; *San Cipriano,* 381s: *Ep.* 6,3. Cf. la "mujer fuerte" que hemos visto en la *Pasión de Perpetua y Felicidad.*

138. "En fin, siguiendo vuestro ejemplo, gran parte del pueblo ha hecho confesión como vosotros y a la vez ha recibido la corona, unida a vosotros por el lazo de la caridad más estrecha y sin separarse de sus jefes ni en la cárcel ni en las minas. Entre este número no faltan vírgenes que han fructificado el ciento por uno después de sesenta por uno, y que llegaron a la corona celestial con doble título (Mt 13,8)", *San Cipriano,* 730s: *Ep.* 76,6.

139. "¿Por qué no cayeron en este escrúpulo aquellos de este nuestro pueblo que está con nosotros y nos ha sido confiado por la bondad de Dios, tantos *confesores* interrogados, torturados, honrados con el recuerdo de sus heridas y cicatrices, tantas *vírgenes* sin mancha, tantas beneméritas *viudas*, todas las iglesias, en fin, unidas a nosotros con el lazo de la unidad por todo el mundo?", *San Cipriano,* 597. *Ep.* 62,3.

140. P. Brown, *El cuerpo...,* 270.

141. "A ningún cristiano le cuadra, y mucho menos a una virgen, dar importancia alguna a la hermosura y brillo del cuerpo. Sólo debe interesarse por la palabra de Dios y aficionarse a los bienes que no perecerán. Y, si alguna vez ha de poder gloriarse de su cuerpo, solamente será cuando es atormentado al confesar el en nombre de Cristo, *cuando es más fuerte la mujer que los hombres que la torturan*, cuando sufre el fuego, las cruces, la espada y las fieras para ser coronada. Esas son las valiosas joyas de la carne, éstos los mejores atavíos del cuerpo", *San Cipriano,* 126: *De habitu virginum,* 4.

la condición amenazada de la Iglesia: lo mismo que la disciplina del obispo fundamentaba su consistencia como colectivo, así la vigilancia constante sobre sus impulsos descontrolados marca su santidad, como bien expresa el propio Cipriano:

> "Ahora bien, a vosotras os corresponde por esta regeneración una mayor santidad y verdad, para renunciar a la concupiscencia de la carne. Sólo han quedado en vosotras los deseos del espíritu de la virtud que encaminan a la gloria"[142].

Sin embargo, la gran novedad que aporta el obispo de Cartago con respecto a los modelos de ser "mujer cristiana" no está aquí, sino precisamente en el segundo aspecto, la propuesta de "modelos ejemplares (*exempla*)[143]", casi siempre tomados del mundo bíblico, que servirían para modelar el comportamiento de las mujeres. Una lectura superficial a su obra nos daría un doble paradigma: por un lado los modelos positivos, a seguir, y por otro lado los negativos a evitar. Entre los primeros destacan:

- Ana[144], figura de la Iglesia por no rezar "a Dios en voz alta, sino callada y moderadamente dentro de su interior"[145], como correspondía culturalmente a la mujer ante su marido.
- Tabita[146], testimonio ejemplar de rica benefactora, en este caso en estrecha relación con las viudas, a las que sostiene, resucitada precisamente por su actitud evergética[147].

---

142. *San Cipriano,* 141: *De habitu virginum*, 23.

143. Una bella muestra de este proceso pedagógico lo tenemos en *San Cipriano,* 141: *De habitu virginum*, 24, precisamente en la exhortación final: "Las de edad provecta, enseñad [*facite magisterium*] a las jóvenes, las menores prestad el estímulo del ejemplo a vuestras coetáneas. Asimismo, emulaos con recíprocas exhortaciones a llegar a la gloria con ejemplos manifiestos de valor".

144. Cf. 1Sam 1-2, especialmente 1,13.

145. *San Cipriano,* 202: *Sobre el padrenuestro,* 5.

146. Cf. Hch 9,36-42.

147. El texto de Cipriano es muy claro en este sentido, cf. *San Cipriano,* 234-235: *Sobre las buenas obras y las limosnas*, 6.

- Viuda pobre de Lc 21,1-4, propuesta que servirá de modelo para las mujeres de estamentos inferiores, a las que exhorta, aun en situación de carencia, a la limosna[148].
- Viuda de Sarepta (cf 1Re 17,7-24), modelo muy parecido al anterior, pero con cierta conexión con Tabita, aun cuando en este caso la resurrección es de su hijo. El problema que se plantea ahora es la colisión entre los derechos de la familia y los deberes de la hospitalidad[149].
- La madre de los Macabeos, paradigma de la defensa de la fe con la entrega en este caso no sólo de su propio cuerpo, sino de los hijos de sus entrañas[150].
- Susana (cf Dan 13), cuyo valor por excelencia es la defensa de su virginidad, ahora se convierte, para Cipriano, en prototipo de la Iglesia, que no se deja corromper por las enseñanzas adúlteras ni permite que se ultraje el Evangelio[151].
- Esposa del Cantar de los Cantares (cf Cant 4,12 y 6,8), precisamente por ser "huerto cerrado y fuente sellada" como corresponde a la esposa de Cristo que es la Iglesia[152].
- Rahab (cf Jos 2,18-19), que sirve de imagen de la Iglesia en cuanto madre acogedora que reúne a todos los miembros de la casa, frente a la corrupción del mundo[153].

Los modelos negativos están tomados de la Sagrada Escritura, como los anteriores, pero también de la vida cotidiana. Así vemos el "mal ejemplo" que dan algunas vírgenes que van a las bodas y los baños públicos[154], la "ciudad meretriz" del Apocalipsis (cf Ap 17,1-4)[155],

148. Ib., 14.
149. Ib., 17.
150. Cf. *San Cipriano,* 353s y 357: *A Fortunato,* 11.
151. Cf. *San Cipriano,* 492: *Ep.* 43,4.
152. Cf. *San Cipriano,* 647: *Ep.* 69,1.
153. Ib., 69,4.
154. *San Cipriano,* 136-137: *De habitu virginum,* 18 y 19.
155. Ib., 12.

las mujeres de Jerusalén a las que critica Isaías (cf 3-16-24), la mujer de Lot[156] como ejemplo de los males que provienen de la curiosidad femenina o la abundancia de testimonios de mujeres (o niñas) apóstatas en su obra *Sobre los apóstatas*[157], a los que viene a sumarse el interesantísimo testimonio sobre la profetisa capadocia que encontramos en la carta que el escribió el obispo Firmiliano de Cesarea a Cipriano[158].

Mujer contemplada desde un carácter fisicista

Una de los aspectos resaltados con especial incidencia en Cipriano es el carácter fisicista en todo lo que tenga que ver con el mundo de la mujer, donde parece que el espíritu está en cierta medida ausente, lo que le permite llevar a cabo una íntima conexión entre el papel de la mujer y los códigos de vergüenza, por un lado, y pureza/impureza por otro. Dada las abundantísimas referencias a estas dos cuestiones me voy a centrar sólo en aquellos textos donde se expresa más claramente esta postura.

En relación con la virginidad de la mujer lo importante no parece para Cipriano ser tanto la dimensión espiritual (esponsal) de esta relación, sino si tiene una expresión social y visible en el cuerpo físico, como hemos podido descubrir en *De habitu virginum.* Es, sin embargo, en una carta dirigida a Pomponio a propósito una consulta acerca de las vírgenes que cohabitan con varones (*virgines subintroductae*) donde encontramos de forma más explícita este concepto, en un fragmento que se comenta por sí mismo, cuando Cipriano dice:

156. *San Cipriano,* 400: *Ep.* 12,6.

157. Cf. *San Cipriano,* 188ss: *Sobre los apóstatas* 25 y 26.

158. *San Cipriano,* 712-714: *Ep.* 75,10-11.Por la extensión de la misma no la reproduzco aquí, pero es uno de los testimonios más importantes acerca de la conexión entre mujeres y la profecía, quizá relacionada con el movimiento montanista.

> "Si se arrepintieran de tal conducta ilícita y se separase uno de la otra, primeramente debe hacerse un reconocimiento efectivo de las vírgenes dichas, por las comadronas, y, hallándolas ser tales vírgenes, se les admitirá a la comunión y a la comunidad de los fieles, con la amenaza, no obstante, de que, si volviesen después a juntarse con los hombres, o a cohabitar con ellos en la misma casa y bajo el mismo techo, se les aplicará una censura más severa y no se les admitirá en adelante fácilmente dentro de la Iglesia. Mas, si se hallare alguna que otra con la virginidad perdida, deberá cumplir la penitencia plenaria, pues la que cometió tal crimen es adúltera, no para con su marido, sino para con Cristo; por lo mismo, después de fijar un tiempo justo y hecha a continuación la exomologesis [confesión], volverá a la Iglesia"[159].

Este mismo carácter fisicista se expresa también en otra carta cuando, con motivo del rapto de una serie de personas por algunas tribus bereberes, escribe el obispo de Cartago:

> "¿Quién, pues, que tenga sentimientos de humanidad y de mutuo afecto, si es padre, o piensa que están allí sus hijos; si es marido, no considera con gran pena y con amor de esposo que tiene allí cautiva a su mujer; y cuánto motivo de tristeza y de tormento es para todos nosotros, por el peligro que corren las vírgenes que están allí detenidas, por las cuales no tengamos que deplorar no sólo la pérdida de la libertad, sino del pudor, ni llorar tanto las cadenas de los bárbaros como las violencias de los libertinos y prostitutos, por temor de que se manchen por los ultrajes de los desenfrenos los miembros dedicados a Cristo y entregados por la virtud de la virginidad al eterno honor de la castidad"[160] (pp.596-597).

La violación es considerada como lo más grave que le podía pasar a las vírgenes (no así a las mujeres casadas), por encima incluso de la pérdida de su propia vida, ya que esta pérdida de la virginidad supone el mayor perjuicio para la Iglesia: códigos de vergüenza y pureza/impureza se mezclan para resaltar aún más la gravedad de este pecado.

---

159. *San Cipriano,* 375: *Ep.* 4,4.
160. Ib., 62,2.

Quisiera acabar con un texto sobre la Iglesia (vista en este caso en clave de género), donde se refleja de forma muy explícita las categorías que Cipriano tenía sin duda sobre la mujer:

> "La esposa de Cristo no puede ser adúltera, pues es incorruptible y pura. Sólo una cosa conoce, guarda la inviolabilidad de un solo tálamo con pudor casto. Ella nos conserva para Dios, ella destina para el reino a los hijos que ha engendrado. Todo el que se separa de la iglesia se une a una adúltera, se aleja de las promesas de la Iglesia, y no logrará las recompensas de Cristo quien abandona la Iglesia de Cristo; es un extraño, es un profano, es un enemigo. No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia como madre"[161].

Conclusiones finales

Los testimonios que poseemos sobre la mujer cristiana en el norte de África durante el s. III nos muestran que la mayor parte de las referencias que aparecen son del *estamento elevado* (nobles), o personal subalterno a ellas (criadas). De aquí se deduce tanto el protagonismo de este grupo social como el hecho de que son los interlocutores habituales de los líderes eclesiales, lo que marcará buena parte de sus propuestas, dirigidas a este grupo social.

Asimismo, la mujer cristiana de esta zona del Imperio está *ausente en gran medida del protagonismo "ministerial" en el interior de la Iglesia*: no es sólo que no haya catequistas femeninos, sino que incluso no hay ninguna referencia a las diaconisas, existentes y activas en el Oriente cristiano por este tiempo, e incluso el rol de las viudas queda sensiblemente reducido. Por el contrario, hay dos papeles eclesiales donde la mujer adquieren un gran protagonismo y peculiaridad: el de mártires y vírgenes.

Las *mártires* norteafricanas se van a convertir en uno de los modelos más valorados de cómo ser "mujer cristiana", y esto por varios moti-

161. *San Cipriano,* 148: *Sobre la unidad de la Iglesia,* 6.

vos: en primer lugar porque se convertirán en auténticas "metáforas sociales" del papel de la Iglesia (mostrando frente al "mundo" la firmeza de la fe: "heroínas cristianas"); en segundo lugar porque de esta manera son capaces de superar su "natural" debilidad femenina (llegando a ser ejemplo de fortaleza humana: "mujeres viriles"); y en tercer lugar porque anuncian el evangelio con su propio cuerpo, que se transforma así en "palabra viva y operante" en medio de los paganos, en una identificación total con Cristo ("miembros vivos del Cuerpo real de Cristo").

Pero no sólo el martirio será la forma más excelsa de ser cristiana, también la *virginidad* encontrará en esta zona del Imperio un gran auge y valoración, en gran medida por las mismas razones que el martirio (firmeza de la fe, fortaleza psicológica y memoria de Cristo), a las que vendría a añadirse la referencia escatológica y el ser anticipo de la resurrección, lo que les permitía a las mujeres vivir "como ángeles" ya en medio de este mundo depravado. Lo peculiar de esta llamada a la virginidad en el caso del norte de África latina es su insistencia en los aspectos más físicos de la virginidad así como la alta densidad de códigos de vergüenza y pureza/impureza que son empleados para justificarla, hasta el punto que la dimensión más "espiritual" queda en gran medida devaluada[162].

Este carácter *fisicista*, es decir, centrado en los aspectos más exteriores de la virginidad, va a ir acompañado de una especial incidencia en las dimensiones más sociales, donde la apariencia (velo, porte exterior, imagen) es lo que intenta ser controlado por los "varones eclesiásticos" con todos los medios a su alcance, aunque, al mismo tiempo, éstos mismos (diáconos, presbíteros y obispos) dependan en parte de estas mismas mujeres para sus proyectos[163].

---

162. Esta comparación tendrá toda su validez, sobre todo, en relación con el concepto de virginidad existentes por el mismo tiempo en Alejandría o Asia Menor, cf. P. Brown, *El cuerpo...*, 225-263, en capítulos dedicados a Orígenes y Metodio de Olimpo.

163. Esta estrecha interdependencia va a ser mucho más evidente en el caso de Italia en el s. IV, como bien muestra P. Brown, *El cuerpo...*, 459-489, dedicado a Ambrosio de Milán.

Entre los medios de control destaca, por su importancia, el empleo de una *estrategia del temor* que se basa en una lectura mítica y culpabilizadora de los orígenes de la humanidad (especialmente el relato de la creación), donde la mujer es colocada como culpable y tentadora, lo que le obliga a "pagar su pena" por medio de diferentes medidas entre las que destacan el uso del velo, la obligación de la humildad, el pudor y la castidad, consideradas virtudes de carácter penitencial.

Unida a esta estrategia se encuentra la *utilización indiscriminada de códigos de vergüenza y pureza/impureza* para justificar sus argumentos, en una curiosa, por no decir "inmoral" conexión entre lo cultural y lo natural (= religioso), donde lo teológico viene a legitimar lo que no eran sino costumbres sociales. Estos dos aspectos (mitificación de los orígenes y trasvase de lo cultural a lo natural) dificultan enormemente cualquier posibilidad de cambio, al tiempo que reducen a la mujer a un espacio inferior y marginal.

Es más, no deja de ser peculiar que las dos formas más excelsas de ser "cristiana" sean dos formas en las que *la mujer debe renunciar* a una de los elementos que más lo constituyen en su ser: *la conciencia y la identidad de su propio cuerpo*, que queda reducido a un objeto a dominar, perdiendo de esta manera su diferenciación, hasta quedar convertida en "varón" (como si esto fuera lo mejor que le pudiera pasar) o en "ángel" (es decir, sin diferencia sexual), para así poder acceder a la vida resucitada.

Las *viudas,* aunque son mencionadas en algunos casos, no parecen gozar de un especial protagonismo eclesial, como podemos descubrir para este período en la *Tradición apostólica* con respecto a la comunidad romana o las viudas de Asia Menor, y se reducen en la mayor parte de los casos a un mero papel pasivo (receptivo) con respecto al papel de las ricas benefactoras. Esta ausencia de protagonismo podría estar, quizá, en relación con el papel predominante que adquieren las vírgenes, muchas de ellas pertenecientes al estamento elevado y, por tanto, con amplias capacidades económicas. Así podemos plantear una ecuación de carácter histórico para el cristianismo: a más influjo

de las viudas en la comunidad, menor el de las vírgenes; y a la inversa, a mayor influjo de las vírgenes, menor el de las viudas.

La existencia de vírgenes ricas nos plantea (lo mismo que ya les planteó en su tiempo a los diferentes dirigentes de la Iglesia) una serie de preguntas: en primer lugar, ¿por qué las mujeres ricas, miembros del estamento superior, elegían como estado de vida la virginidad? En segundo lugar, ¿puede existir una virginidad sin pobreza, considerada por buena parte de los pensadores cristianos de la época como su correlato económico-social?

La primera pregunta podría quizá responderse con una simple afirmación: la virginidad, tal como estaba planteada en aquel tiempo, era muy atrayente para las mujeres del estamento elevado, y ello por varias razones. En primer lugar, esta elección llevaba consigo una existencia sin estar bajo el "dominio del varón", algo mucho más opresivo en una cultura, como la norteafricana, tan mezclada con elementos bereberes, donde el papel de la mujer no sería sin duda nada atrayente. En segundo lugar, la virginidad de las mujeres ricas les permitía disponer de una serie de recursos económicos, con las posibilidades vitales que esto permitía, de los que no podría disponer caso de estar casada. En tercer y último lugar, porque la alta valoración social de la virginidad le permitía un estilo de vida alternativo, con un gran reconocimiento por parte de los demás, así como la creación de un espacio social de libertad en el que poder ser gestora de su propia existencia bajo el paraguas protector de la Iglesia.

Con respecto a la segunda pregunta (conexión entre virginidad y pobreza), encuentro que hay más dificultades para responder. Aunque en principio hay una estrecha relación, a todos los niveles, entre ambas opciones, en la realidad, dada la procedencia de buena parte de las vírgenes, así como los niveles de libertad que esta elección posibilitaba, la conexión quedaba un tanto devaluada. De aquí la propuesta, sobre todo a cargo de Cipriano, de animar a las vírgenes ricas a transformarse en benefactoras (evergetas) de los estamentos más necesitados de la comunidad (sobre todo mujeres viu-

das), comportamiento que no llevaba consigo la pérdida de muchas de las ventajas vistas en el punto anterior, al tiempo que les aportaba otras nuevas: fama (social) y salvación (celestial). Sin duda hay que ver aquí uno de los aspectos fundamentales de su posterior influjo eclesial, como es el caso de los inicios del donatismo[164].

Por los propios testimonios literarios podemos descubrir, sin embargo, una especie de "relajación" en la exigencia moral con respecto a la mujer entre las propuestas de Tertuliano y Cipriano: mientras el primero propone un ascetismo rigurísimo, incluso para las mujeres casadas, el obispo de Cartago reduce su propuesta sólo a las vírgenes[165]. La diferencia entre el teólogo y el obispo se dejan sin duda sentir, por una especial incidencia del "realismo pastoral" en el caso del segundo. La comunidad cristiana, que en tiempos de Tertuliano estaba muy cercana sociológicamente a lo que sería una secta, se había transformado ya en una Iglesia bajo Cipriano, con la variación consiguiente de las exigencias éticas.

No podemos dejar de observar, sobre todo en comparación con la zona oriental del Imperio, que con respecto a la mujer –y también al varón– la obsesiva preocupación por los aspectos materiales (sociales, externos) del cristianismo sin duda no permitió una mayor profundización en lo que consideramos fundamental: la incidencia en los aspectos más espirituales (interiorización, personalización). Esto da como resultado una mayor fragilidad de las opciones cristianas, dado que estaban muy condicionadas por las circunstancias sociales. No es de extrañar, por tanto, que la llegada del islam, casi tres siglos y medio, después no dejara ni rastro del aparentemente pujante cristianismo norteafricano. Es verdad que hay muchos otros factores a tener en cuenta, quizá incluso más importantes, pero no debemos excluir éste.

---

164. Cf. K. J. Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo,* El Almendro, Córdoba 1996, 93-96.

165. Aunque en el final de su obra *De habitu virginum* la considera conveniente incluso para las que viven en matrimonio.

Por último, es en el cristianismo latino del norte de África donde se va a producir en Occidente, curiosamente lo mismo que en el movimiento encratita en Oriente, una estrechísima conexión entre sexualidad y pecado. Sus orígenes los podemos descubrir en Tertuliano, quedan algo suavizados en Cipriano y son retomados por Agustín. Unos principios que han marcado buena parte de la moral cristiana de Occidente, sobre todo en relación con el mundo de la mujer y el matrimonio, y han pasado a convertirse en *tradición*¸ con el halo de intocable e inmutable que este estatus lleva consigo.

8
La mujer en el islam

Bahira M. Abdulatif

Bahira M. Abdulatif es escritora, traductora y ex profesora de la Universidad de Bagdad (Dpto. Español) residente actualmente en Madrid. Ha escrito y traducido varios libros en árabe y español, entre ellos, *¿Lapidación?,* Mujer árabe, Islam y Sociedad (coautora), una Colección de Cuentos en árabe, traducción de *la Arboleda Perdida* de Rafael Alberti, *Antología de Poesía Peruana*...
Fundadora de la Editorial El-Aleph para la Difusión Cultural (desde 2001).

8
LA MUJER EN EL ISLAM

Bahira M. Abdulatif

Introducción

A LO LARGO DE MUCHOS SIGLOS los hombres musulmanes acapararon los estudios de la religión, incluyendo por supuesto, aquellos relacionados con la mujer y su estatus en el Islam, a pesar de que las primeras mujeres del Islam tuvieron un papel importante en todo lo relacionado con la religión, la transmisión de las enseñanzas de los textos sagrados del Corán, y su interpretación así como de los Dichos del Profeta: "Nearly 1.000 women Companions of the Profet are recorded as transmitting pieces of information from or about the Profet in the biographical collections devoted to the Sahaba"[1].

Los libros de la historia rastrean las huellas de muchas mujeres intelectuales y de más de 500 poetisas en la primera época del Islam y en la época preislámica[2].

---

1. Ruth Roded; *Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Sa'd to Who's Who*. Lynne Rienner Publishers, 1994, United States of America, p. 65.

2. 'Abd Muhhana, *Mu'yam al-nisaa al-shaírat fi al-yahiliyya wal-islam* (Diccionario de poetisas en Yahiliyya e Islam), Dar al-kutub al-ilmiyya, Líbano, 1990, p. 7.

Curiosamente este número de mujeres que transmiten los dichos y enseñanzas del profeta, se reduce dramáticamente en la segunda generación, lo que significa mucho, donde la sociedad islámica se relaja y recupera sus antiguas tradiciones pre-islámicas.

Una mera casualidad me permitió ver a uno de los ulemas del Islam, el iraquí Dr. Ahmed Al-Kubaisi, en un debate en el canal televisivo árabe al-Jazeera[3], denunciando el hecho de que todas las interpretaciones del Corán y de los Dichos del profeta fueron hechas por hombres, lo que deja muy marcado el aspecto machista de tales interpretaciones, instando a las estudiosas a interpretar los textos del Corán de un modo más justo, más equitativo y humano. Tal vez este hecho no tendría mucha importancia si fuera dicho en Occidente, sin embrago, para los países islámicos esta es una postura muy avanzada y valiente proviniendo de un iraquí, y teniendo en cuenta la nefasta situación que vive Iraq y las fanáticas voces que están reclamando el velo para la mujer y la vuelta a otras épocas oscurantistas en nombre del combate a los ocupantes americanos.

Independientemente de la situación de las mujeres de Iraq, está bien que un hombre diga estas palabras, para romper el cerco impuesto sobre este tema. Porque sabemos todos que tales asuntos siguen siendo un coto vedado para los hombres en muchas sociedades islámicas, y que ellos rechazan rotundamente cualquier intento en este sentido, realizado por mujeres.

Es verdad que tal tarea ha tardado siglos, y sólo desde hace pocas décadas han empezado a dar sus primeros pasos mujeres valientes, que han merecido todo tipo de maldiciones y campañas de difamación. Las pioneras fueron las feministas árabes, desde hace décadas, y tal vez una de las más conocidas hoy día en el mundo, es la egipcia Nawal al-Saadawi. No obstante, para los creyentes, el hecho de ser esta escritora de izquierdas, puso en tela de juicio

3. Programa *Mashahid wa araa,* Canal al-Jazeera, el 5 de noviembre de 2004.

todo lo que hacía, y a menudo fue acusada de seguir las huellas de Occidente y tachada de ser laica, atea, etc.[4]

Otro nombre que figura en el campo de los estudios femeninos, pero esta vez, a través de indagaciones en los mismos textos coránicos, religiosos, históricos, es la conocida escritora marroquí Fátima Mernissi, cuyos escritos merecieron el Premio Príncipe de Asturias (2003).

En este sentido, me veo inclinada hacia el secundo ejemplo, ya que a pesar de que ambas defienden una misma causa, la de la mujer musulmana árabe, no obstante, para los fanáticos o los machistas, es muy fácil desmontar los argumentos de la primera, tachándola de todo. Mientras que la segunda les deja perplejos a esos "creyentes" gracias a sus minuciosos trabajos bien documentados sobre su propia historia del Islam, en especial en lo relacionado a la mujer[5].

Imagen y estereotipo

La mujer musulmana, a lo largo de mucho tiempo, ha sufrido la discriminación y ha sido privada de sus derechos básicos reconocidos por el Islam. Fue tratada, en ciertas situaciones, de un modo infrahumano, bajo el pretexto de aplicar la Sharia (Ley Islámica). Esta realidad se acentúa o atenúa según las circunstancias políticas, económicas y sociales, y según la legislación vigente en la sociedad, que varía de un país islámico a otro. Por lo tanto, a la vez que encontramos a mujeres musulmanas machacadas, privadas de todos los derechos básicos, vemos a otras mujeres, altamente cualificadas, ocupando puestos en la toma de decisiones en muchos países islámicos. Citaremos como ejemplo la situación de mujeres musulmanas en dos países árabes islámicos: mientras que las mujeres marroquíes empezaron a escolarizarse a mediados de los cincuenta, cuan-

4. Malti Douglas, Fedwa; *Men, Women, and God(s), Nawal El Saadawi and Arab Feminist Poetics*, University of California, USA, 1995.

5. Ver: *El Harén Político. El profeta y las mujeres*, Fátima Mernissi, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1987. Trad. Inmaculada Jiménez Morell.

do el rey mandó a su hija a la escuela dando a las demás el visto bueno para hacerlo, las mujeres de Iraq celebraban en 1958 el nombramiento de Dra. Naziha al-Dilemi para ocupar el cargo de ministra, primera ministra en el mundo árabe.

Se puede citar muchos ejemplos en este sentido, lo que hace abominable e injusto meter a todas las mujeres musulmanas en un mismo saco, sin examinar bien las circunstancias socio-políticas y el marco jurídico de cada país.

Por lo tanto, la imagen de una mujer triste con su austero pañuelo, frágil, por no decir derrotada, esta imagen que predomina en los medios informativos occidentales de modo que crea un estereotipo, persigue a la mujer musulmana y no refleja la realidad en su totalidad, y en muchas ocasiones la distorsiona, a la vez que consagra tal imagen y confisca cualquier esfuerzo para romperla.

Muchas veces el estereotipo acaba con todo intento serio por acercarnos a la realidad de la mujer en el Islam (s. VII), esta religión vista a menudo por Occidente, a través de la perspectiva de la política, o a veces, a través de una lectura bastante simplista o incluso tendenciosa, viendo en ella el símbolo por excelencia de la subordinación de la mujer.

Esta imagen, además de la ofensa que conlleva, implica dos equivocaciones: la primera, la de tratar al mundo islámico como una masa homogénea, teniendo en consideración que esta denominación abarca alrededor de 1500 millones de personas (la quinta parte de la población del mundo) repartidas en los cinco continentes y conformadas por una gran variedad de pueblos, razas, etnias, culturas, tradiciones y costumbres e integrados en sistemas sociales, económicos y políticos distintos.

Teniendo en cuenta todos estos factores, nos resulta difícil hablar de un solo Islam y de una sola versión del mismo. De lo contrario tendríamos que hablar de un Cristianismo homogenizador que iguale a la mujer cristiana occidental con la cristiana latinoamericana o africana o asiática.

La segunda equivocación consiste en ignorar la postura de los musulmanes, de cara a las interpretaciones de los textos del Corán relacionados con la mujer o con los temas de la vida moderna. En este sentido, el papel de la mujer varía de acuerdo con sus diversas culturas y según las regiones geográficas donde se encuentre el Islam. Toynbee, por ejemplo, ha hablado de dos polos básicos de civilización islámica: el árabe y el iraní, mientras que otros historiadores e islamólogos han dividido el mundo islámico en cinco zonas: árabe, iraní (persa), turca, malaya y subsahariana. Los árabes representan el 20% del mundo musulmán y entre ellos hay cristianos, sabeos, drusos[6].

Para ilustrar esta complejidad se puede contemplar el ejemplo de un país como Marruecos donde conviven desde muchos siglos seis culturas: una cultura berebere, una cultura árabe, una cultura africana del Sahara, una cultura andaluza y una cultura mediterránea.

Además de esta diversidad cultural y étnica, hay que tener en cuenta sus comunidades confesionales, sus escuelas o *Madaheb*, que son cuatro para la ley sunnita –principales escuelas jurídicas fundadas por los abasíes (ss.VIII-XIII) que oscilan entre la interpretación más estricta del Islam: la Hanbalí, seguida hoy día por Arabia Saudita, o la menos estricta la Malikí, llegando a las otras más tolerantes: la Hanafí y la Chafií– y el chiísmo duodecimal, aparte de diversas ramas del Ismailismo, o incluso los grupos más pequeños como los Nusayríes, los Ahl Al-Haqq, los Alauíes, etc.[7] Esto sin contar con otros movimientos contemporáneos como los Wahhabíes, los Salafíes, los Senusíes, en los cuales se inspiran las asociaciones militantes de los Hermanos Musulmanes o la Yama'a Islámica, y el fenómeno del llamado "Islam militante" que culmina con el fanatismo de grupos terroristas reducidos como al-Qaeda, y que, a pesar de

6. Hossein Nasr, Seyyed, *Vida y Pensamiento en el Islam*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, p. 54

7. Ibíd. P.35

todas las lecturas tergiversadas de la realidad actual, no representan sino una minoría insignificante en cuanto a la mayoría musulmana tolerante.

¡Islam... sinónimo de machismo!

Los estudios del Islam (y no nos referimos aquí a los trabajos serios de arabistas o islamólogos, que normalmente quedan encerrados en los departamentos de estudios del Islam, ni a algunas honorables excepciones de orientalistas, sino a aquellos realizados por ciertos orientalistas y viajeros han marcado y siguen marcando las lecturas más vendidas sobre el Islam, además de las películas basadas en este tipo de libros, deformando la imagen del Islam, desde el Profeta hasta el musulmán corriente, sea éste hombre o mujer, a pesar de los esfuerzos y escritos analíticos de importantes escritores e intelectuales cristianos, occidentales o no, como el caso de Juan Goytisolo o Edward Said y sus planteamientos con respecto al Islam y los estereotipos y prejuicios sobre el mismo.

Basta con entrar en cualquier librería para toparse con un gran número de libros que hablan de harenes, de sultanas y princesas, cuyas memorias desencadenan las fantasías de los lectores sobre una mujer árabe musulmana de las Mil y una noches, y de un *Islam otomano,* a pesar de estar escritos en estos días.

A esto, hay que añadir otra novedad en el campo del *best seller*, libros que narran biografías de mujeres occidentales aturdidas, atrapadas en el laberinto de los musulmanes, envueltas en un marco dramático, reivindicando los derechos de la mujer, denunciando el "machismo islámico", como si fuera éste un invento exclusivo del Islam. Huelga aquí mencionar que el machismo es un fenómeno extendido en las distintas sociedades y culturas del mundo: machismo latino, siciliano, mediterráneo, etc, y si a nadie se le ocurre hablar de un machismo cristiano, ¿por qué, entonces, el machismo marroquí o árabe en general tiene que ser eternamente islámico?

Así, y gracias a la otra imagen consagrada por los medios de comunicación audiovisuales, de una mujer subordinada, pasiva, sumisa, se forma la imagen de la mujer en el Islam, y del mismo Islam, para la mayoría de un público que, normalmente, tiene poca paciencia para dedicar horas y horas a indagar el origen de las cosas.

De aquí, surge la necesidad de examinar algunos hechos históricos y textos sagrados sobre la mujer en la tradición musulmana, que suponía una situación muy avanzada por aquel entonces, comparadas con su situación anterior, o con la de otras religiones. Tal vez necesitemos aportar citas que aclaren y demuestren la realidad del estatus de la mujer que, a veces, queda confuso, incluso para muchos musulmanes. Porque ambas lecturas; la occidental –en muchos casos–, junto con las otras lecturas islámicas fanáticas, han deformado y perjudicado la imagen del Islam, en general, y la de la mujer musulmana, en particular.

El estado de la mujer en el Islam

Uno de los temas más polémicos en el Islam es el de la mujer, y a lo largo del siglo pasado han estallado duros debates entre dos tendencias: la primera utilizaba la situación de la mujer en el pasado como referencia para defender su tesis. La situación a la que se refería esta tendencia fue aquella que vivió la mujer durante la primera época del Islam y en la de auge de la civilización musulmana con los abassíes o en Al-Andalus, cuando la mujer gozaba de plenos derechos. Mientras que la otra tendencia defendía la posibilidad de seguir el ejemplo de la mujer occidental para conseguir sus derechos sin renunciar a su identidad, como heredera de elementos culturales de la civilización musulmana.

Así, la primera corriente acusaba a la segunda (y sigue acusándola) de laicismo y poca fidelidad a las raíces culturales musulmanas. Por otra parte, la segunda acusaba a la primera de estancamiento en el tiempo y encerrarse en planteamientos reaccionarios.

Sin embargo, ambas están de acuerdo sobre algunos puntos, relacionados con reivindicar los derechos de la mujer, mermados a lo largo de siglos de colonialismo y deterioro político y social que viene sufriendo la mujer árabe musulmana objeto de este trabajo.

Por supuesto no vamos a detenernos ante otro grupo que niega todos los derechos a la mujer, no por ser insignificante el papel que desempeña sino porque merece un estudio independiente, dado el gran abanico de tipos sociales e ideológicos que engloba.

El Estatus de la mujer en el Islam está bastante claro y detallado en los versículos del Corán y la Sunna (la tradición y los dichos del Profeta Mohamed), que constituyen las principales fuentes para la ley islámica, o la Shariá. Sin embargo, cuando el legislador interpreta los textos del Corán o de los Dichos (Hadiz), este estatus se convierte, a la vez de en discutido, en opaco, ya que en muchas ocasiones parte de lecturas malintencionadas y machistas, basadas en su mayoría en las tradiciones y costumbres heredadas, según las diferentes culturas y sociedades donde se profesa el Islam.

Antes de abordar las consecuencias de tales interpretaciones sobre la situación actual de la mujer, sería conveniente hacer un recorrido por los puntos claves que fueron tratados por el Corán, con respecto a la mujer.

Igualdad, Derecho Fundamental

Uno de los principios más esenciales y evidentes del Islam es la igualdad entre los seres humanos haciendo caso omiso de la raza, del color y del sexo, teniendo como criterio único las buenas obras:

> *"¡Oh humanidad! Os hemos creado de un alma única, hombre y mujer, y os hemos hecho en naciones y tribus, para que os conozcáis unos a otros. En verdad, el que tiene más honor entre vosotros ante los ojos de Dios, es el más grande en piedad entre vosotros. Dios es omnisciente, omnisapiente" (Corán, 49: 13).*

> *"Los creyentes, hombres y mujeres, son protectores unos de otros: ellos mandan lo que es justo y prohíben lo que es malo, hacen las oraciones regularmente, practican la caridad y obedecen a Allah y a Su Mensajero. A ellos les mandará Allah Su Misericordia: Allah es el Poderoso, el Sabio". (Corán 9:71).*
>
> *"Y su Señor escuchó su plegaria: 'No permitiré que se pierda obra de ninguno de vosotros, ya sea varón o hembra, pues habéis salido los unos de los otros".* (Corán 3:195)

El Corán hace hincapié en la igualdad entre hombres y mujeres, en derechos y deberes y no tiene reparo en repetir esta máxima;

"Quien obre mal no será retribuido sino con una pena similar. En cambio, los creyentes, varones o hembras, que obren bien, entrarán en el paraíso y serán provistos en él sin medida". (Corán,40:40).

Estos no son los únicos versículos en el Corán sobre el tema, y todos subrayan el hecho de que los seres humanos son iguales a los ojos de Dios, aunque no sean necesariamente idénticos. Es decir el Islam reconoce lo que llamamos "igualdad desde la diferencia", en derechos y obligaciones, del ser humano.

Además, el Corán habla en muchas ocasiones sobre la mujer, sobre el estado de gestación y los cambios fisiológicos, el parto, y dedica una de las largas suras (capítulos) a ella; "An-Nisaa" –es decir, Las Mujeres– donde se abordan detalles sobre el ser humano, desde su nacimiento hasta el fallecimiento, las relaciones mujer-hombre, la herencia, el matrimonio y la poligamia y sus condiciones (más adelante volveremos a examinar este punto, junto con el del divorcio y las distintas interpretaciones al respecto, que tanta polémica suscitan), además de otros temas, dentro de un concepto de justicia, equidad y misericordia, especialmente entre términos opuestos, diferentes, como son el hombre y la mujer, el fuerte y el débil:

> *"Oh, vosotros que creéis, sed íntegros en la equidad, cuando depongáis como testigos de Dios, aún en contra vuestra, o de vuestros padres o parientes más cercanos. Lo mismo si es rico que si es pobre".* (Corán: an-Nisaa, 4, 134).

Hay que tener en consideración que esta sura descendió en medio de un ambiente social agresivo, cuya dinámica se basaba en continuos enfrentamientos bélicos entre tribus y grupos beligerantes;

> *"¡Adorad a Dios y no le asociéis nada! Tratad con benevolencia a vuestros padres, a los parientes, a los huérfanos, a los menesterosos, al vecino próximo como al lejano; al colega, al viajero sin sustento y a vuestros siervos; porque Dios no ama a los presuntuosos, ni a los soberbios, ni a los que tacañean y recomiendan la avaricia a los demás, y ocultan lo que Dios le agració con su bondad..."* (Corán, an-Nisaa:36).

También, respondiendo a una costumbre que existía en una sociedad extremadamente machista como la preislámica, donde la mujer fue tratada como objeto de placer para el hombre, con derechos sociales o jurídicos totalmente despreciados e ignorados. Más aún, en algunas tribus, los padres enterraban vivas a las hembras recién nacidas:

> *"Cuando la niña enterrada viva sea preguntada, por qué crimen la mataron"* (Corán, at-Taqüir: 8).

Tradición que se explica por sentirse avergonzados del sexo de la nacida:

> *"Cuando se traen noticias a uno de ellos del nacimiento de una niña, su cara oscurece y se llena de pesar. ¡Con vergüenza se esconde de sus gentes por las malas noticias recibidas! ¿La mantendrá en el desprecio o la enterrará en el polvo? ¡Ah! ¿Por cuál de esos males se decidirá?"* (Corán, 16:59).

Este hecho tenía parentesco con la tradición judeocristiana, *"el nacimiento de una hija es una pérdida"*. (Ecclesiasticus 22:3).

> O por pobreza: *"Y no matéis a vuestros hijos por temor a la miseria. Nosotros os proporcionamos la provisión, a ellos y a vosotros. Si lo hacéis será un enorme pecado"* (Corán, al-Israa: 31).

También lo practicaban, por temor a que la hija fuera apresada en una de las continuas incursiones, tan frecuentes en diferentes partes de la Península Arábiga preislámica.

Está misma sura, an-Nisaa, llama a la esposa con la palabra *zawy*, lo que significa en árabe; "par o igual, es decir, algo o alguien que presenta las mismas características y el mismo valor que el término al que se le compara"[8].

Es curioso notar que en la lengua árabe *Fusha (culta, no coloquial);* la correcta y auténtica lengua utilizada desde hace más de 1.400 años hasta nuestros días, la misma palabra *Zawy* se utiliza para el esposo y la esposa, antes de ser erróneamente usada, en épocas tardías, como *zawya*, añadiendo el signo del femenino *la taa marbuta* al final de la palabra para distinguirla de *zawy* que se refiere al esposo. Atendiendo de tal modo la misma mentalidad machista que implica marcar diferencias banales, llegando a crear posturas de subordinación e inferioridad de la mujer ante la supuesta superioridad del hombre.

El Islam introduce una novedad a través de la igualdad subrayada, en diferentes situaciones del Corán; que el hombre y la mujer son el paradigma de la colaboración entre lo diverso para lograr la unión y para sustituir el modelo ancestral preislámico de la familia basado en la dominación del hombre sobre la mujer.

En el ámbito lingüístico y en ciertos casos el Corán se dirige a las mujeres con el plural femenino –en verbos y sustantivos– prescindiendo del otro discurso masculino que en muchas lenguas alude implícitamente al plural femenino. Con ello quería dar énfasis al estatus de la mujer y al discurso de igualdad y respeto a la diferencia entre la mujer y el hombre:

> *"Los musulmanes, las musulmanas, los creyentes, las creyentes, los que oran, las que oran, los verídicos, las verídicas, los constantes, las constantes, los humildes, las humildes, los limosneros, las limosneras, los que ayunan, las que ayunan, los recatados, las recatadas, los que recuerdan, las que recuerdan constantemente a Dios, a todos estos Dios ha preparado un perdón y una enorme recompensa"* (Corán, 33:35).

8. Mostafa, Mohamed Kamal, *Introducción al comentario de los capítulos del Sagrado Corán*, La Casa del Libro Árabe, Barcelona, 2000, p. 26.

Lo más importante de los textos coránicos es el hecho de estrenar un sistema humanitario y acabar con el sistema sexista que predominaba antes de la llegada del Islam a principios del siglo VII a la Península Arábiga –denominada históricamente como la era de al-Yahiliyya (época de prácticas del oscurantismo), o preislámica.

Así, el nuevo sistema rechaza y castiga la injusticia, reclama la igualdad, la rectitud y la tolerancia, acaba con la esclavitud y dicta medidas de discriminación positiva a favor de las capas marginadas y frágiles de la sociedad; las viudas, las divorciadas, los huérfanos, los ancianos, los esclavos, los enfermos etc.

La revolución igualitaria en su contexto histórico, merece este nombre al recordar la situación de la mujer antes del Islam, pues el estatus que ha alcanzado la mujer con la llegada de Islam es de un ser más libre e independiente, con derechos iguales para contraer matrimonio con quien quiera, contratar, trabajar, crear empresas, tener sus propios bienes, con derecho a la educación, etc.

En todo caso, refiriéndonos a los derechos de la mujer en relación al resto de las religiones podemos decir que en el ámbito económico, el derecho fundamental a la independencia económica ha sido un gran logro para la mujer en el Islam, teniendo en cuenta que la legislación islámica al respecto nació hace quince siglos.

El hombre no tiene ninguno derecho sobre la propiedad o el trabajo de la mujer. Una mujer casada no esta bajo el control del marido en lo que concierne a sus relaciones comerciales y sus ingresos.

Liberando a Eva

El Islam ha liberado a la mujer del pecado original, y de su imagen bíblica; la de una Eva tentadora que ha tenido una influencia extremadamente negativa sobre las mujeres y sus valores. En la tradición judeocristiana se contribuyó, consciente o inconscientemente a que

las mujeres creyesen haber heredado de su madre, Eva, su pecado, y por consiguiente, se veían merecedoras de distintos tipos de castigos representados por la menstruación, el embarazo o el parto. Esta maldición alcanzó al género femenino por entero, y sobre este tema abundan los estudios que muestran la negativa influencia de la Eva bíblica sobre todas sus descendientes femeninas.

La concepción islámica sobre la mujer y su responsabilidad histórica sobre el pecado original es bastante diferente a la judeocristiana, ya que nos dice que el ser humano, siendo mujer o hombre es imperfecto, comete errores, así, tanto Adán como Eva cometieron el pecado de comer juntos del árbol. Ambos fueron tentados por Satanás y Dios les perdonó después de su arrepentimiento. (Véanse las suras del Corán: al-Aaraf, al-Baqara).

Así, el Corán subraya el papel de la Mujer como madre, esposa, hermana e hija, aportando historias de figuras femeninas, recomendándolas como ejemplo a seguir, y señala también el caso de la Virgen María al que dedica una de las suras del Corán (Mariam, n.19). De la misma forma, que el Corán pide el respeto y dignidad, llegando a los detalles más pequeños de la necesidad de poner a las niñas recién nacidas un nombre bonito, algo que los hombres olvidan, a veces, optando por nombres inadecuados y mostrando su desagrado con las mismas.

Derecho a la enseñanza

El derecho a la educación y la enseñanza es un derecho consagrado en el Islam para todos. Este derecho a la enseñanza es mas que un derecho es una obligación[9], el Corán insiste en que los creyentes –mujeres y hombres– deben esforzarse por conseguir el conocimien-

9. Muchos versículos del Corán y Hadices (dichos del Profeta) instan a los musulmanes, hombres y mujeres, a pedir la sabiduría y el conocimiento "desde la cuna hasta la tumba".

to, el saber y la educación, y como subraya el Corán "los más sabios son los más cercanos a Dios". En el primer combate que libraron los musulmanes, el profeta pidió a los prisioneros enseñar a sus hombres a leer y escribir a cambio de dejarles en libertad.

Asimismo, el primer versículo que se reveló a Mohammed empezó así;

> ¡*Lee en el nombre de tu Dios que ha creado...! Ha creado al hombre de un coágulo. ¡Lee, que tu Dios es el más Generoso! El que enseñó por medio del cálamo, enseñó al hombre lo que no sabía..."* (Corán, 96:1-5).

Por lo tanto, este tema adquiere una importancia especial en el Islam. Y más, para la mujer, por su futuro papel de madre responsable de la educación de la nuevas generaciones. En los Dichos (Hadiz) del Profeta percibimos un claro interés por este tema. En uno de ellos anima a los musulmanes a ganar el paraíso a través de la educación de tres niñas, o incluso de dos o de una niña. Asimismo, el Islam hace catorce siglos declaró: *"La búsqueda de la sabiduría o el conocimiento incumbe a cada musulmán, hombre o mujer"*. Y *e*ste principio fue puesto en práctica desde los comienzos del Islam. La mejor prueba de ello fueron las innumerables escuelas coránicas donde se estudiaban no solamente las ciencias de la religión, sino todas las ramas del conocimiento y de la sabiduría, además de las primeras universidades y bibliotecas que se construyeron en el mundo islámico, como Al-Nidhamiyya o Al-Mustansiriyya o Beit Al-Hikma en Bagdad (siglo IX).

Asimismo el Islam le garantiza a la mujer el derecho a la libertad de expresión lo mismo que el hombre. Tanto en los versículos del Corán como en los libros de Historia, se citan ejemplos de mujeres que expresaban sus opiniones, argumentaban y discutían con el mismo profeta, se oponían a los califas y a las autoridades del Islam, sobre diferentes temas de la vida, de la religión e, incluso, sobre materias legislativas de interés público. Recordemos a mujeres de relevante papel en el Islam, como Jadiya Bint Juweilid, la mejor

compañera y esposa del profeta; Sumaiya, primera mártir en el Islam; Rabia, primera poetisa mística en el Islam; Rufaida, primera médica Samraa, primera cadí en la época del Profeta, o Leyla Bent Abdulah que fue nombrada por el califa Omar economista..., y una gran serie de mujeres pioneras, oradoras en mezquitas, maestras del Corán y Al-Hadiz, que han ocupado una destacada posición en la historia del Islam. Nos cuenta Ibn Asakir (1105-1176), uno de los historiadores más sabios del Islam, que él aprendió los Dichos del Profeta (al-Hadiz) a través de 83 mujeres[10].

La mujer y la libre elección

El Islam exige el libre consentimiento de la novia como condición para la veracidad del matrimonio, a la vez que le da libertad para ponerle fin, cuando lo vea oportuno, para evitar llevar una vida conyugal degradante. Se cuenta que una mujer acudió al profeta Mohammed reclamando el divorció de su marido. Él, en un intento de reconciliarla con su marido, le preguntó si el marido la maltrataba; la mujer contestó que todo lo contrario, era muy cariñoso. Volvió el profeta a preguntarla si su marido era tacaño, contestó que al revés, era muy generoso. El profeta seguía preguntando, con paciencia: si el marido no cumplía con sus deberes conyugales, y la respuesta de la mujer seguía siendo negativa. Al final el profeta maravillado le dijo; mujer mencione algo que justifique tu petición de divorcio, entonces la mujer confesó el hecho de no haber "química" entre los dos. El profeta le dio inmediatamente el visto bueno, ya que en este asunto nadie puede intervenir[11].

Esta historia, es una muestra del gran respeto a la mujer, a sus sentimientos y a su dignidad. Ocurrió hace más de 1.400 años, mientras

10. Cf. B. 'Asakir, *Tarij Dimasq* (Historia de Damasco), obra consagrada a las mujeres, presentada por Sakina Shihabi, Damasco, 1981.

11. Darwaza, Mohamed Izzat, *Al-maráa fi al-qur'an wal-sunna* (La Mujer en el Corán y la Sunna), al-maktaba al-'asriyya, Beirut, 1967, p. 82.

que el divorcio se introdujo en Occidente sólo hace pocas décadas, y fue considerado como un gran logro del movimiento feminista.

También el Islam reconoció desde sus inicios el derecho de la mujer a trabajar y a desarrollar sus proyectos como persona, así como reconoció su derecho a poseer y a disponer de su patrimonio y sus ganancias, con plenos derechos jurídicos en igualdad a los del hombre.

Los deberes de la mujer

Los deberes de la mujer consisten en respetar y cumplir los preceptos del Islam y sus pilares como la profesión de fe (*shahada*), la oración (*salah*), la preocupación por los necesitados (*zakah*), el ayuno (*saum*) y la peregrinación *(hayy*) a la Meca, que son deberes para todos los musulmanes, mujeres y hombres. En el mismo sentido, la mujer tiene que respetar y obedecer a su padre, su marido, su hermano, salvo que estos le pidan que haga algo que constituiría una infracción a las enseñanzas del Islam.

Del mismo modo el Islam exige al hombre, un tratamiento digno para la mujer, por lo tanto pedirle a la mujer ser obediente y respetuosa con el hombre parece ser algo lógico (desde un punto de vista religioso).

Sin embargo, examinando la mentalidad machista, veremos cómo este punto será el quid de todas las injusticias e discriminaciones cometidas contra la mujer, haciéndose caso omiso de todos los derechos enumerados al principio. En todo caso, cabe señalar que la sociedad islámica se sustenta sobre el hombre y la mujer, dos pilares cuyas funciones distintas pero complementarias son necesarias para su constitución. Por otro lado el Islam ha afirmado la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, subrayando en nombre de Dios que *"las mujeres son las hermanas de los hombres"*, esto fue dicho en el siglo VII, ¡mientras tanto algunos teólogos occidentales debatían si ellas tenían alma...!

¿Es esta la realidad?

Conocer los derechos arriba mencionados, nos da la sensación de una situación ideal de la mujer en el Islam, ya que parece disfrutar de la igualdad en todo. Sin embargo hay algunos puntos polémicos que se pueden resumir en los siguientes temas relacionados con: la poligamia, el divorcio, la herencia, los derechos del hombre sobre la mujer, la competencia de la mujer para asumir el cargo de juez para asuntos penales, además de otros temas como el velo, *Hiyab*, o las mutilaciones genitales femeninas. Examinaremos en las próximas páginas algunos de estos aspectos, como la poligamia o el divorcio.

Poligamia en El Islam

A menudo surge el tema de la poligamia nada más hablar en Occidente sobre el Islam, y duras críticas y acusaciones se suelen escuchar en este sentido, en nombre de la defensa de la mujer y los derechos humanos.

Hay que dejar claro aquí, que el hecho en sí, no se ve con agrado por parte de muchos musulmanes, a pesar de ser lícito según los textos coránicos y no implica ninguna infracción de las enseñanzas del Islam.

De todos modos, para comprender un texto es imprescindible examinar el contexto. En la sociedad preislámica había muchas tradiciones ancestrales, difíciles de erradicar o modificar. Una de ellas consistía en que los hombres tenían derecho a contraer matrimonio, o incluso a mantener relaciones sexuales, con un número ilimitado de mujeres; con mujeres libres en el primer caso y con esclavas en el segundo. Por supuesto, el número de las mujeres aumentaba, progresivamente, según la clase social y el poder económico del hombre.

Ante ésta situación de puro machismo, el Islam no veía en la prohibición total de la poligamia una medida viable. Así, optó por reducir el número de las esposas hasta un máximo de cuatro[12].

12. Ibíd, pp. 13-15.

Ésta opción –que constituyó un paso esencial hacia el respeto a la dignidad de la mujer en aquel entonces– sirvió, por un lado, para convencer a las clases dominantes de las tribus para abrazar el Islam, manteniéndoles ciertas costumbres del pasado. Por otro lado, servía para recuperar el equilibrio demográfico, mermado por las feroces batallas libradas por los musulmanes contra los infieles que dejaban atrás a muchas mujeres viudas con huérfanos.

A las dos justificaciones mencionadas, se añadían otras que tenían como finalidad proteger la moralidad de la sociedad islámica, mediante la creación de una válvula de escape, para evitar casos de degeneración social o de prostitución entre mujeres, o de adulterio entre hombres, dada la "índole" de la misma naturaleza sexual masculina.

Los defensores de la poligamia citan, reiteradamente, el caso demográfico que sufrió Alemania a raíz de la Segunda Guerra Mundial, hasta el punto de plantearse la poligamia por parte de asociaciones de mujeres, para salvar la situación. O el caso de las mujeres afroamericanas, que por falta de hombres de su raza, admiten ser amadas, madres solteras o peor que esto, en un fenómeno que llaman "hombre compartido"[13].

Afirman también, que la proporción de matrimonios polígamos en el mundo musulmán es mucho menor que la proporción de relaciones extra-conyugales, extendidas en Occidente.

Sin embargo, hay que mencionar que una condición primordial para practicar la poligamia –que es siempre condicionada y restringida en el Islam– consiste en que el hombre no descuide ninguno de los derechos de la primera esposa ni de los hijos, y que sea escrupulosamente justo con ellas, en cuanto al deber de mantenerlas moral, material y emocionalmente[14].

---

13. Abdul Adim, Sharif, *La mujer en el Islam y en el Judeocristianismo*: *Mito y realidad,* Rev. Verde Islam, N. 8, 1998. Trad. Hashim I. Cabrera.

14. DARWAZA, op. cit., 113-125.

El Corán mismo reconoce la imposibilidad de cumplir con esta condición, por lo que aconseja a los musulmanes prescindir de ello, salvo en casos excepcionales:

> *"No podréis ser equitativos con las mujeres aunque lo intentéis, no os inclinéis hacia una de ellas dejando a la otra como si estuviera suspensa en el aire".* (Corán-an-Nisaa: 128)

No hace falta recordar que en muchas sociedades, islámicas o no, los valores de machismo se manifiestan en distintas formas. Una de ellas consiste en mostrar la virilidad a través de la poligamia y de tener un mayor numero de hijos "preferiblemente" varones.

Así, el discurso masculino en las sociedades musulmanas ha abusado, en muchas ocasiones, de esta excepción para cometer todo tipo de discriminación e injusticias contra la mujer. Por supuesto, no todos los hombres que practican la poligamia son diablos, y tampoco todas las mujeres salen perjudicadas por ésta situación. De hecho, a veces, es considerada un mal menor en caso de mujeres estériles o enfermas, que prefieren convivir con una segunda esposa –en la mayoría de los casos viven en hogares separados– en vez de sufrir las consecuencias del divorcio, especialmente, cuando la mujer carece de independencia económica.

De todos modos, a menudo, el hecho de casarse con más de una mujer resulta bastante conflictivo, y genera problemas psíquicos, sociales y económicos. La realidad rebosa de ejemplos expresivos sobre este tema.

De todos modos, el uso abusivo de la poligamia, con sus diferentes formas: el matrimonio convencional, el matrimonio *mutaa* o de goce, en el rito chiíta, o el matrimonio *misyar* o pasajero practicado en los países del Golfo[15], constituye una gran infracción a las enseñanzas del Islam que subrayan el derecho de la mujer a vivir con

15. Charfi, Mohamed, *Islam y Libertad, el malentendido histórico*, Ed. Almed, Granada, 2001, 124.

dignidad y respeto, antes de constituir una violación a los derechos de ciudadanía de la mujer.

Afortunadamente, este hecho se está corrigiendo en muchas legislaciones, según los modelos y sistemas de gobierno en los países árabes.

Así el caso de la mujer tunecina, ha sido pionero en este sentido, a pesar de todos los defectos que implicaba, acabando con la poligamia desde los años cincuenta, al igual que la argelina...

Mientras que en algunos países se exige la aprobación de la mujer para que el hombre pueda contraer matrimonio de nuevo, como en Iraq, Siria y Marruecos, en otros sistemas políticos, de tendencia conservadora, como en Arabia Saudita o los países del Golfo Pérsico, se favorece el mantenimiento de la poligamia, considerándola casi como si fuera un acto de fe, bajo el pretexto de aplicar una norma islámica.

El divorcio en el Islam

La Ley Islámica reconoce a la mujer el derecho a pedir el divorcio, en caso de que el marido incurra en poligamia, siendo avalada esta conducta por los textos coránicos que le garantizan este derecho.

No obstante, la misma sociedad machista, que contempla con malos ojos el estatus de la mujer divorciada, complica y obstaculiza los trámites para el divorcio, exigiendo el mutuo consentimiento, en cuyo caso, se exige la aprobación del marido.

Es un proceso tan largo y arduo que, a veces, se tarda años, tratando de convencer a la mujer de que renuncie a su petición y se resigne a la injusticia. Influye en esta situación la mentalidad machista de familiares y de algunos jueces y otros estamentos jurídicos, ante todo, alegando el bien de la comunidad y el valor supremo que el Islam otorga a este concepto, representado por la familia y el interés de los niños.

Estos se aferran, normalmente, a un dicho del profeta en el cual menciona que" *Entre todos los actos lícitos, el divorcio es el más odiado por Dios"*.

Lo cierto es que no se sabe si este dicho es verdadero o no, teniendo en cuenta que de entre los 60,000 dichos que examinó Bujarí[16], sólo 7000 son auténticos del Profeta, el resto está plagiado. Y aunque sea auténtico, el Profeta hablaba en términos generales en defensa del núcleo de la sociedad: la familia. Lo cual, no significa ninguna postura, a priori, contra la libertad y la dignidad humana de la mujer.

El ejemplo que hemos citado de la mujer con el Profeta es la mejor prueba, cuando le permitió la disolución del matrimonio, preguntándole si le devolvería al marido "el jardín" (la dote) ofrecido por éste, ella contestó que así lo haría, y de ésta forma el Profeta aceptó la disolución del matrimonio sin buscar más complicaciones. Según el Profeta la mujer se queda con la dote, salvo cuando ella pide el divorcio.

Esta opción, para la mujer, se llama *Julaá*. Es decir, tener el derecho al divorcio –sin la aprobación del marido– por incompatibilidad, y no sólo por causas graves como, por ejemplo, malos tratos. Sin embargo, debe renunciar a la pensión alimenticia (manutención).

Lo bueno es que la mujer, antes de casarse, puede dejar bien claras sus condiciones en el contrato de matrimonio[17]. La historia del Islam nos cita el ejemplo de la biznieta del profeta (Sakina Bint al-Hussein), mujer muy educada, inteligente e independiente, quien antes de casarse exigía que en su contrato de matrimonio se estipulara, entre otras cosas, que no obedecería al marido y que no permitiría al marido casarse con otra mujer.

---

16. Bujari (murió en 870) puso el prestigioso compendio de hadices (dichos del Profeta) llamado el *Sahih* (el Auténtico). Entre los hadices plagiados que comprobó él se encuentran bastantes misóginos.

17. Darwaza, Op, cit., p. 85.

Conclusión general

La mujer en el Islam ha adquirido nuevos derechos bastante avanzados si se contemplan en su contexto histórico. No obstante, estos derechos, en vez de verse enriquecidos en la actualidad, se encuentran mermados en muchos lugares del mundo, como por ejemplo, el derecho a la enseñanza, al trabajo, a la libre elección de marido, a tener su propio dinero y negocio, etc.

Lo indignante es que esta violación de los derechos básicos de la mujer se comete en nombre del Islam y de sus enseñanzas, y se ve avalada en muchos casos por parte de las instancias religiosas, mediante unas lecturas muy estrechas, estrictas y eternamente masculinas.

Hay que recalcar aquí que si la mujer musulmana hace 1400 años consiguió tales derechos, no se puede considerar, entonces, como victima del Islam. Es victima de algunas instancias religiosas que hacen una lectura masculina del Islam basada en una cultura misógina y que reproduce las tradiciones ancestrales machistas. Tales instancias religiosas insisten en tergiversar los textos sagrados, aferrándose a interpretaciones muy estrictas o poco propicias para nuestro tiempo. Más aún, con la instrumentalización del Islam para atender a fines políticos a través de movimientos islamistas políticos actuales, se ve cada vez más estrecho el marco de libertades en general, y el de las mujeres en particular. Ya que las facciones fundamentalistas actuales tienden, en primer lugar, a imponer sus pautas a las mujeres, y por consiguiente a la sociedad entera, utilizando los textos sagrados como pretexto para justificar sus atrocidades.

Ahora más que en ningún otro momento, nos urge la necesidad de revisar todas las aberrantes interpretaciones y falacias que fueron introducidas a lo largo de siglos de decadencia y de dominio absoluto de lecturas masculinas claramente tergiversadas.

Hay que subrayar también que la mujer musulmana es victima por excelencia de las múltiples factores del deterioro económico, político y social de sociedades atrasadas o en vías de desarrollo, donde el

hombre mismo es víctima de sistemas políticos que usurpan los derechos básicos del ser humano, y por tanto no es de extrañar ver machacados los derechos de la mujer que, normalmente, sufre el doble de injusticia por parte del hombre y del sistema político y social. En este sentido, el desarrollo de la mujer musulmana, desde mi punto de vista, esta condicionado por el desarrollo de la sociedad y el respeto de los derechos humanos en general.

No se puede esperar que ninguna religión garantice hoy día la serie de derechos que exige la vida moderna, así que no tengamos ilusiones en este sentido. Todos sabemos que la situación privilegiada de las mujeres occidentales no vino de la mano de Cristianismo o de la Iglesia, sino gracias al desarrollo de las sociedades occidentales, al estado de bienestar y ante todo a la separación de la religión del poder, en definitiva, de la sociedad civil.

Como mujeres musulmanas, anhelamos tal estatus, e insistimos en conseguir tales derechos, que el Islam y todos los códigos legislativos, divinos o humanos, en su esencia, predican.

El tema es importante para los musulmanes en primer lugar, pero también lo es para los cristianos o para las otras religiones, para poder tender puentes de diálogo y entendimiento entre unos y otros.

El conocimiento mutuo llevará a un entendimiento y respeto mutuo entre nosotros, en ambas orillas del Mediterráneo, en ambos mundos, musulmán y cristiano. En estos momentos de máxima tensión a nivel mundial, donde algunos quieren convencernos de la imposibilidad de un encuentro entre musulmanes y cristianos, entre Oriente y Occidente, como si estuvieran ambos condenados, inevitablemente, al choque de civilizaciones, nos urge buscar otros caminos para el encuentro, otros más originales y mucho menos costosos que las maquinarias bélicas y sus nefastas consecuencias.

El acercamiento entre unos y otros pasa por muchos caminos, no obstante, el primordial y más acuciante aboga por el desinteresado conocimiento, y por supuesto el encuentro con el *otro* exige, ante

todo, el reconocimiento de la alteridad. Occidente cristiano debe respetar las pautas de las sociedades islámicas, y el propio camino de las mujeres musulmanas para forjar su propia experiencia y derechos, sin imposiciones políticas que no hacen más que confiscar el discurso liberador de la mujer y reforzar la alegación de los fanáticos de la veracidad de su argumento de combatir un Occidente estancado en las Cruzadas.

Por otro lado, reivindicar los derechos de las mujeres musulmanas no significa encerrarnos en nuestra religión y rechazar los logros y experiencias de otras mujeres en el mundo, en especial lo que han conseguido las mujeres occidentales, ya que los logros del desarrollo humano nos pertenecen a todos nosotros como seres humano, socios de una misma civilización humana.

Para finalizar, me gustaría en este sentido recordar las palabras del poeta y moralista Saadi; *"Como un compás tenemos un pie fijo en el Islam y con el otro viajamos dentro de otras religiones"*.

¿Nos atreveríamos, entonces, a seguir las sabias palabras del místico?

Bibliografía

RUTH RODED; *Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Sa'd to Who's Who*. Lynne Rienner Publishers, 1994, United States of America.

'ABD MUHANNA, *Mu'yam al-nisaa al-shaírat fi al-yahiliyya wal-islam* (Diccionario de poetisas en Yahiliyya e Islam), Dar al-kutub al-ilmiyya, Líbano, 1990.

MERNISSI, FÁTIMA, *El Harén Político. El profeta y las mujeres*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1987. Trad. Inmaculada Jiménez Morell.

HOSSEIN NASR, SEYYED, *Vida y Pensamiento en el Islam*, Editorial Herder, Barcelona, 1985.

MOSTAFA, MOHAMED KAMAL, *Introducción al comentario de los capítulos del Sagrado Corán*, La Casa del Libro Árabe, Barcelona, 2000.

B. 'ASAKIR, *Tarij Dimasq* (Historia de Damasco), presentada por Sakina Shihabi, Damasco, 1981.

DARWAZA, MOHAMED IZZAT, *Al-maráa fi al-qur'an wal-sunna* (La Mujer en el Corán y la Sunna), al-maktaba al-'asriyya, Beirut, 1967.

CHARFI, MOHAMED, *Islam y Libertad, el malentendido histórico*, Ed. Almed, Granada, 2001.

ABDUL ADIM, SHARIF, *La mujer en el Islam y en el Judeocristianismo: Mito y realidad*, Rev. Verde Islam, N. 8, 1998. Trad. Hashim I. Cabrera.

ABU SHAQQA, ABDEL HALIM, *Tahrir al mar'aa fi 'asr alrisala* (Emancipación de la mujer en la época del Mensaje), VI, Kuwait, 1995.

El Corán. Texto original árabe y distintas traducciones en español e inglés.

AMIN QASIM, *La nueva mujer*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 2000.

Títulos de la Colección

EN CLAVE DE MUJER

Dirigida por: Isabel Gómez-Acebo

RELECTURA DEL GÉNESIS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Dolores Aleixandre - Carmen Bernabé - Elisa Estévez - Mercedes Navarro.

CINCO MUJERES ORAN CON LOS SENTIDOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Alicia Fuertes - Trinidad León - Mercedes Navarro - Marta Zubía.

AMOR MALTRATADO. MATRIMONIO, SEXO Y VIOLENCIA EN LOS PROFETAS HEBREOS. Renita J. Weems.

DIEZ MUJERES ORAN ANTE UN CUADRO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Mª. Josefa García Callado - Mª. Teresa Pandelet - Justa del Sol - Rosario García - Beatriz Arescurrinaga - Rosa Carbonell - Inés Gramajo - Marifé Ramos - Mª. Carmen Massé.

RELECTURA DE LUCAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Victoria Howell - Xabier Pikaza - Nuria Calduch-Benages - Pilar de Miguel Fernández - Mercedes Navarro.

MUJERES QUE SE ATREVIERON. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Mª. Jesús Muñoz Mayor - Mª. Teresa Pandelet - María del Mar Graña - María de Pablo-Romero - Victoria Howell - Diana de Vallescar.

DEL COSMOS A DIOS. ORAR CON LOS ELEMENTOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - María José Arana - Toty de Naverán - Emma Martínez.

MARÍA. MUJER MEDITERRÁNEA. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Esperanza Bautista - Mercedes Navarro - María del Pino Tejera - Demetria Ruiz López

MUJERES Y ¿SECTAS? AYER Y HOY. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Julio Trebolle - Victoria Howell - Magdalena de Quiroga - Mª del Carmen Fernández - Juan Bosch - Mª José López - Izaskun Sáez de la Fuente - Mercedes Navarro.

Y VOSOTRAS, ¿QUIÉN DECIS QUE SOY YO? Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Mercedes Navarro - Dolores Aleixandre - Demetria Ruiz López - Nuria Calduch - Irene Vega - Carmen Bernabé - Pilar de Miguel.

ASÍ VEMOS A DIOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Felisa Elizondo - María Claustre Sole - María del Carmen Aparicio - Trinidad León - Elisa Estévez.

¿QUÉ ESPERAMOS DE LA IGLESIA? LA RESPUESTA DE 30 MUJERES. Isabel Gómez-Acebo (Ed.).

LAS MUJERES EN LA VIDA DEL NOVIO. UN ANÁLISIS HISTÓRICO-LITERARIO FEMINISTA DE LOS PERSONAJES FEMENINOS EN EL CUARTO EVANGELIO. Adeline Fehribach.

ORAR DESDE LAS RELACIONES HUMANAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.).

LA MUJER Y EL VALOR DEL SUFRIMIENTO. UN TREMENDO Y ASOMBROSO REMAR HACIA DIOS. Kristine M. Rankka.

UNA COMPAÑERA PARA MATEO. Amy-Jill Levine con Marianne Blickenstaff.

UNA COMPAÑERA PARA MARCOS. Amy-Jill Levine con Marianne Blickenstaff.

LA MUJER EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.).

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 7 de febrero de 2005.